Coperta și viziunea grafică:
Doina DUMITRESCU

ISBN 973-9239-17-8

MIRCEA VULCĂNESCU

Posibilitățile filosofiei creștine

Îngrijirea ediției
Dora MEZDREA

ANASTASIA
1996

Notă asupra ediției

Chipul unei personalități atât de complexe cum este cea a lui Mircea Vulcănescu este greu de prins într-o carte. Este autorul a circa 146 de lucrări (cele mai multe necunoscute) dintre care 54 de economie și statistică, 79 titluri de lucrări de filosofie românească și universală, teologie, etică, istorie, istorie militară, arte, probleme de generație (date înaintate de Ștefan Fay). A ținut circa 70 de conferințe pe cele mai diverse teme (teologie, filosofie, economie, istorie, cultură românească și universală, monografie socială, probleme de generație). Timp de 18 ani a predat cursuri și a ținut seminarii de etică, economie politică, drept privat, statistică. În afară de acestea, a desfășurat o bogată activitate publicistică (la *Cuvântul, Azi, Gând românesc, Criterion, Familia, Convorbiri literare, Gândirea* și lista ar putea continua) de care cele două volume apărute până acum la editura „Eminescu", în tiraje confidențiale *(Pentru o nouă spiritualitate filosofică* și *Chipuri spirituale)* dau numai o palidă imagine. Ca să nu mai adăugăm cronicile sale economice sau pe cele de politică externă, care-și așteaptă editorul. În plus, M. Vulcănescu a fost și un avizat traducător (Rilke, Péguy, Villon) și poet. Iată de ce am ales, pentru volumul de față, să luminăm doar câteva din aspectele acestui chip atât de complex, și aceasta prin prisma Ortodoxiei sale fundamentale.

O primă secțiune intitulată *Posibilitățile filosofiei creștine* este dedicată *filosofului creștin* Mircea Vulcă-

nescu. Ea cuprinde patru studii care nu au mai apărut în volum până acum.

O a doua secțiune a fost așezată sub semnul *Delimitărilor* pe care orice conștiință cu adevărat creștină trebuie să le făptuiască, pentru a-și stabili nu numai genul proxim, cât, mai ales, diferențele specifice. Delimitări atât între spațiul spiritual căruia îi aparține și celelalte spații spirituale (Capitolul 1: *Ortodoxie și Apus*), dar și între direcțiile din lăuntrul spațiului spiritual propriu, amendându-i pe cei puși să apere Adevărul și care-l încalcă, delimitându-se de aceștia cu rigoarea Ortodoxiei normative (deci de extracție evanghelică și patristică), în Capitolul 2: *Problema calendarului*; dar, tot în lăuntrul propriului spațiu spiritual, Vulcănescu mai operează încă o delimitare, și aceasta cu o rigoare matematică, între direcțiile culturale cu pretext ortodoxizant, care sunt doar „o manifestare socială", și atitudinea autentic spirituală, care e „o realitate metafizică" (în Capitolul 3: *Problema generațiilor – între poziția culturală și atitudinea spirituală*). Nădăjduim astfel să aducem un spor de înțelegere asupra rolului și locului generației al cărei exponent și teoretician a fost Mircea Vulcănescu, și care a produs o mutație ireversibilă în cultura românească dintre cele două războie mondiale. Capitolul acesta aduce deopotrivă o luminare a devenirii spirituale a lui Mircea Vulcănescu însuși; devenire vizibilă de la naivitățile înduioșătoare asupra „creștinismului social" pe care le scrie studentul „proaspăt ieșit din ateismul crunt" al gimnaziului, până la conștiința creștină luminoasă și împlinită care scrie *«Gândirism» și Ortodoxie*; în scopul punerii în evidență a acestei deveniri, articolele acestui capitol au fost așezate în ordinea apariției lor.

Date suplimentare despre viața și activitatea lui Mircea Vulcănescu poate găsi cititorul interesat în *Cronologia* pe care am alăturat-o. Altă categorie de date, privitoare la textele propriu-zise care apar în acest volum, va găsi în notele de la sfârșit, care aparțin toate editorului. Cele câteva note ale lui Vulcănescu au fost dispuse infrapaginal.

Editarea propriu-zisă a textelor nu a ridicat probleme deosebite. Descifrarea manuscriselor lui M. Vulcănescu nu este foarte anevoioasă. Greșelile de tipar sau de dactilografiere au fost îndreptate în mod tacit. La fel dezacordurile, citatele în limba latină etc. Scrierea numelor proprii a fost actualizată și unificată (prezentau variante multiple). Citatele au fost traduse și, exceptând câteva particularități lexicale și fonetice proprii lui Vulcănescu, au fost aplicate normele ortografice în vigoare.

D. M.

Cronologie

1904, 19 februarie / 4 martie. Se naşte la Bucureşti Mircea Aurel, fiul Mariei şi al lui Mihail Vulcănescu.

1910-1921. Face studii primare, secundare şi liceale la Bucureşti.

1915-1918. Pe durata războiului face cercetăşie şi se află în vremea refugiului în Moldova. Păstrează de aici amintirea „ateismului şi a materialismului în care mă dusese maimuţăreala profesorului Tiron de la Iaşi, în casa căruia locuisem pe timpul refugiului, pe când aveam 13 ani".

1920 (sau 1921). În clasa a VI-a sau a VII-a de liceu, ia pentru prima oară contact cu prelegerile lui Nae Ionescu.

1921, toamna. Îşi începe studiile universitare la Facultatea de Litere şi Filosofie şi la cea de Drept din Bucureşti.
Începând din acest an, participă la întemeierea şi devine membru activ al Asociaţiei Studenţilor Creştini din România.

1923 Colaborează regulat la „Buletinul A.S.C.R.", începând cu primul număr (aprilie 1923, unde va publica *Aspiraţia la creştinism şi înţelesul ei actual*), până la ultimul (martie 1928).

1921-1925. Doi vor fi dascălii universitari a căror influenţă l-a marcat pe M. Vulcănescu: Nae Ionescu şi D. Gusti. Influenţa celui dintâi se exercită pe două planuri: „aceste cursuri mă puneau pe gânduri, mă stimulau. Nu-mi dau soluţii gata făcute, ci îmi

puneau probleme, îmi deschideau perspective noi, nebănuite, asupra unor lucruri pe care majoritatea oamenilor le vedea altfel (...), îmi dădeau chei cu care puteam descuia și ispiti înțelesuri până atunci nebănuite de mine". Căci „sarcina profesorului de filosofie nu putea fi, după el, decât stimularea gândirii personale și selecția negativă".
Cel de-al doilea plan este cel religios: „Proaspăt ieșiți din ateismul crunt, de care nici un elev din cursul superior n-a putut cred să scape, de când programul liceului punea în conflict nedezlegat, în clasa a IV-a, *Biblia* cu Geologia, refăceam pe cont propriu conversiunea la o viziune creștină. (...) Nae Ionescu spunea apăsat oricui voia să-l auză – și ne viza pe noi de-a dreptul, prin unele articole scrise sub pseudonim în *Ideea europeană* – că una e creștinismul cu rosturile lui cerești și pământești, și alta promiscuitatea intelectuală, și tot acel «vague à l'âme» care se da drept creștinism, în unele cercuri ale tineretului nostru (...). Astfel, nouă – care judecam esența creștinismului de ordin etic și o măsuram prin jertfa pe care o poți face «celui din urmă dintre oameni» (...), Nae Ionescu ne aducea vedenia unui creștinism metafizic, care trăia integral din contemplarea liturgică a unui Dumnezeu extatic, Dumnezeu cu care noi ne închipuiam că nu putem avea decât legături active!"

1923-1924. Face, ca voluntar, armata la Școala Militară de Geniu, București.

1925, aprilie. Participă la campania sociologică a profesorului Gusti în județul Dolj (Goicea-Mare).
Își ia licența la Facultatea de Litere și Filosofie cu o teză de sociologie.

25 octombrie. Se căsătorește cu Anina Rădulescu-Pogoneanu, fiica profesorului universitar Ion Rădulescu-Pogoneanu.
noiembrie. Pleacă la Paris în vederea pregătirii doctoratului. În anii pe care-i petrece aici va scrie și va expedia în țară celebrul ciclu „Scrisori din Paris", dintre care unele vor vedea lumina tiparului în ziare și reviste din țară.

1927 Obține doctoratul în științe economice și politice la Facultatea de Drept din Paris.
10 iunie. Se naște prima fiică a lui M. Vulcănescu, Viorica (Vivi).

1928 Revine în țară. De acum până în 1932, ia parte la campaniile monografice organizate în diferite locuri din țară.
Divorțează de Anina Rădulescu-Pogoneanu.

1929, ianuarie-martie. Ia parte la campania împotriva sinodului B.O.R., printr-o serie de articole publicate în ziarul *Cuvântul*.
mai. Referent la Oficiul de Studii din Ministerul de Finanțe.
octombrie. Asistent de sociologie la Catedra de sociologie, etică și politică a lui D. Gusti.

1929-1935. Profesor de economie și științe juridice la Școala Superioară de Asistență Socială.

1930, 27 aprilie. Se căsătorește cu Margareta-Ioana Nicolescu. Asistent de etică, până în 1944. Rostește la radio conferința *Filosofia românească contimporană.*

1930-1935. Profesor de Statistică morală la Școala Superioară de Statistică.

1931, 9 aprilie. Se naște Alexandra-Elisabeta, cea de-a doua fiică a lui Vulcănescu.

1932 Ține o serie de conferințe în cadrul simpozioanelor organizate de Asociația de arte, filosofie și litere „Criterion“: *Lenin și leninismul*, *Filosofia lui Freud*, *André Gide, călăuză a vieții interioare*, *Istorismul prin resemnare în spiritualitatea tinerei generații*.

1933, 1 iulie. Se naște Ioana-Maria, cea de-a treia fiică a lui Mircea Vulcănescu.
11 noiembrie. Ține la Fundația „Carol I“ conferința *Jean Cocteau și zădărniciile virtuozității*.

1934 Scrie studiul *Condamnarea lui Origen*.
octombrie. Apare „Criterion. Revistă de arte, litere și filosofie“ redactată de M. Vulcănescu, P. Comarnescu, C. Noica, M. Eliade ș.a.
29 noiembrie. Rostește la „Casa femeii“ conferința *Gândirea religioasă contimporană*.

1935 Ține în „Prezentul“, *Cronica actualității. Externă* (februarie-iunie).
iunie. Director la Direcția Vămilor (până în august 1937).

1936, 12 februarie. Ține la Fundația Dalles conferința *Gargantua*.
toamna. Rostește la Fundația „Carol I“ conferința *Paradoxele vieții spirituale*.

1937, primăvara. Rostește la Fundația Universitară „C.N. Vasiliu-Bolnavu“ din București conferința *Omul românesc*.
iulie. Director al Datoriei Publice (până în ianuarie 1941).

1938, 12 februarie. Rostește la Fundația „Ioan I. Dalles“ conferința *Viața și opera lui Claude Debussy*. Colaborează la scrierea „Enciclopediei României“ cu studiul *Războiul pentru întregirea neamului*.

1940, 3 martie. Rostește la Căminul „Sfântul Augustin“ conferința *Ideea de Dumnezeu în filosofia lui Toma d'Aquino*.

7 aprilie. Rostește la sala Dalles din București conferința *Creștinul în lumea modernă*.
august-septembrie. Participă la Craiova la comisia mixtă româno-bulgară pentru retrocedarea de către Bulgaria a Cadrilaterului.
octombrie. Ca urmare a dictatului de la Viena, Ardealul de Nord este răpit. Rostește la radio: *Gânduri pentru jalea și nădejdea ceasului de acum. Cuvinte pentru fratele rămas departe*.
noiembrie. Conduce prin delegație Casa Autonomă de Finanțare și Amortizare. Devine președintele Casei Autonome a Fondului Apărării Naționale.
decembrie. La Căminul „Sfântul Augustin“ rostește conferința *Posibilitățile filosofiei creștine*.
La Facultatea de Litere, în ciclul „Academiei libere de ziaristică”, rostește conferința *Pregătirea profesională a ziaristului*.

1940 Probabil că în acest an, după moartea lui Nae Ionescu, scrie *Nae Ionescu — așa cum l-am cunoscut*, dacă e să ne luăm după mărturiile conform cărora în 1942 cartea era dactilografiată și terminată, dar și după o însemnare din *Jurnalul filosofic* al lui C. Noica (ale cărui prime însemnări datează din 1939), care scrie: „Citesc paginile lui V. despre singurul om mare pe care l-am cunoscut noi aci. (Vor apărea abia după 50 de ani, spune el. Ce rară voluptate să poți citi cu 50 de ani înainte o carte esențială despre un om, despre om). Văd încă o dată limpede că un om mare nu poate fi *imitat*. Tot umanismul asta visează: să ofere prototipuri care să fie, într-un fel sau altul, imitate. Dar e suprema absurditate a pedagogiei. Căci nici măcar într-o viață de sfânt nu e nimic «exemplar», nu e nimic de imitat. Dacă nu se realizează

pe cont propriu, orișice viață e o nereușită; o amânare".

1941, 27 februarie. Subsecretar de stat în Ministerul de Finanțe.

31 mai. Ține la sala Dalles din București, în ciclul organizat de „Comitetul de inițiativă pentru dezgroparea cetăților dacice din munții Orăștiei", conferința *Ispita dacică.* Alți conferențiari: S. Mehedinți, Ion Conea, C. Daicoviciu, Dan Botta.

4 octombrie. Ia naștere „Asociația pentru cunoașterea și promovarea operei lui Nae Ionescu", al cărei președinte este Octav Onicescu. Mircea Vulcănescu este membru în comitetul de direcție. Sub patronajul acesteia, editează împreună cu C. Noica și C. Floru patru dintre cursurile Profesorului: *Istoria logicii* (1941), *Metafizica*, I (1942), *Logica* (1943) și *Metafizica*, II (1944).

1942 Editează „Izvoare de filosofie. Culegere de studii și texte". În volumul I va vedea lumina tiparului studiul său *Două tipuri de filosofie medievală.* În volumul al II-lea, *Dimensiunea românească a existenței* (apărut în 1943).

1943, 10 ianuarie. Rostește la Ateneul Român conferința *Dimensiunea românească a existenței.*

1944, 25 ianuarie. Rostește la sala Dalles conferința cu titlul *Léon Bloy.*

23 august: Demiterea întregului guvern și arestarea lui Ion Antonescu.

Revine la Datoria Publică, în funcția de director.

Lucrează la teza de doctorat *Problemele economiei românești după al doilea război mondial.*

1945, 24 aprilie. Se publică în „Monitorul Oficial", „Legea nr. 312 pentru urmărirea și sancționarea celor vinovați de dezastrul țării sau de crime de război".

1946 Sunt arestați foștii demnitari ai guvernului Antonescu. Printre ei, și Mircea Vulcănescu. În această primă detenție (18-28 mai 1946) M. Vulcănescu ține un jurnal intitulat *Jurnalul de la «Arsenal»*, din care cităm: „E simplă și duioasă atmosfera de la ruga de seară. În altarul improvizat în capătul coridorului din fața ușii de intrare, spre «vorbitor», se adună tăcuți, unul câte unul, locuitorii închisorii, de-a valma. E singurul moment în care – la fel cum se întâmplă lucrurile în Biserica noastră Ortodoxă –, oamenii de tot natul, de toată starea și de toate grijile – atât de deosebiți peste zi și ca vestiment, și ca preocupări, și ca hrană, și ca instalare, se adună – fără deosebire și constituie o comunitate".

22 iunie. Se publică în „Monitorul Oficial", „Legea nr. 455 pentru reglementarea cercetării și judecării infracțiunilor prevăzute de Legea nr. 312 din 24 aprilie 1945".

august. Este consultat de Ministerul de Finanțe în vederea tratativelor de pace de la Paris.

30 august. Este din nou arestat și întemnițat la Văcărești.

decembrie. Scrie *Apărarea* pe care o va rosti la procesul celui de-al doilea lot al foștilor miniștri din guvernul Antonescu, care s-a desfășurat din decembrie 1946 până în ianuarie 1947 în fața Curții Criminale București, secția a VIII-a. Cu această ocazie, este condamnat la 8 ani de temniță și confiscarea averii. Va face recurs.

1947, 18 august. Se publică în „Monitorul Oficial", „Legea nr. 291 de urmărire și sancționare a celor vinovați de crime de război sau împotriva păcii ori umanității".

15 decembrie. Începe rejudecarea procesului celui de-al doilea lot al foștilor miniștri din guvernul Antonescu.

1948, 15 ianuarie. Mircea Vulcănescu rostește în fața Curții de Apel din București, secția IX Criminală, timp de patru ore, *Ultimul cuvânt*. Pedeapsa i se reconfirmă.

1952, 28 octombrie. La închisoarea din Aiud încetează din viață în urma contractării unei pneumonii pe care o căpătase dormind pe cimentul ud, pentru ca un alt deținut bolnav să poată dormi pe trupul lui. Ca traducător al lui Rilke, Mircea Vulcănescu transcrisese de multe ori versul: „Dă fiecăruia, Doamne, moartea lui". Și ce altă moarte și-ar fi putut dori decât una din iubire pentru aproape? Căci este scris: „Mai mare iubire decât aceasta nimeni nu are: să-și pună cineva viața pentru prietenii săi" (Ioan 15, 13). De aici și ultimul său mesaj: „Să nu ne răzbunați!"

1967 Apare în revista „Prodromos" de la Paris, nr. 6/1967 și nr. 8-9/1968 conferința *Creștinul în lumea modernă.*

1968 Apare în „Prodromos", nr. 8-9, martie 1968, articolul lui Eliade *Trepte pentru Mircea Vulcănescu.*

1971 Apare *Sociologia Militans* (IV) de Pompiliu Caraioan, în care se pune în evidență locul lui M. Vulcănescu în edificarea sociologiei românești.

1980 Se reeditează în „Caiete critice", *Dimensiunea românească a existenței.*

1981 Apare lucrarea *Amintiri și gânduri* de H.H. Stahl în care autorul povestește despre campaniile monografice la care a participat M. Vulcănescu.

1983 Apare la Paris un număr special al revistei „Ethos" (4/1983) dedicat în întregime lui Vulcănescu; aici

vede pentru întâia oară lumina tiparului *Ultimul cuvânt.*

1984 C. Noica publică în „Almanahul literar" *O amintire despre Mircea Vulcănescu.*

1991 Apar lucrările: *Dimensiunea românească a existenței*, ed. F.C.R.; *Logos și eros*, ed. „Paideia". Ed. „Humanitas" tipărește lucrarea lui Ștefan Fay, *Sokrateion – sau mărturie pentru om* (amintiri despre M. Vulcănescu).

1992 Apar lucrările: *Ultimul cuvânt* și *Nae Ionescu – așa cum l-am cunoscut*, la ed. „Humanitas".
Apare la editura „Eminescu" lucrarea *Pentru o nouă spiritualitate filosofică* (publicistică).

1995 Apare la editura „Eminescu" lucrarea *Chipuri spirituale* (al doilea volum de publicistică).

POSIBILITĂȚILE FILOSOFIEI CREȘTINE

Posibilitățile filosofiei creștine[1]

Introducere

Gândurile pe care aș vrea să vi le împărtășesc în astă seară izvorăsc din aceeași serie de preocupări din care au izvorât reflecțiile făcute, tot aici, acum câteva săptămâni, de prietenul Virgil Bogdan.

Acei care au ascultat conferința lui își amintesc că Virgil Bogdan încercase să desprindă perspectivele unei filosofii creștinești în lumina prefacerilor petrecute în câmpul filosofic de la sfârșitul ultimului veac, îndeosebi în lumina pozițiilor câștigate de așa-numita *filosofie existențială* împotriva pozitivismului, care – reașezând în centrul preocupărilor filosofice descrierea esențialului experienței umane din toate domeniile – deschide posibilități noi de valorificare filosofică a experienței creștinești.

În cele ce voi spune astă-seară, voi căuta să lărgesc cadrul dezbaterii, neocupându-mă de sorții filosofiei creștinești într-o anumită epocă, ci de problema posibilității, limitelor și sarcinilor unei filosofii creștinești, indiferent de timp și de loc, încercând să lămuresc, mai întâi, dacă o asemenea filosofie e posibilă și în ce condiții, apoi, ce legături pot fi între ea și gândirea veacului în care se iscă, pentru a sfârși cu desprinderea misiunilor generale pe care o asemenea filosofie trebuie să și le asume, firește, dacă o asemenea filosofie este posibilă.

1. Întrebarea dacă e posibilă o filosofie creștină poate să pară de la început oțioasă. Cum adică? Nu găsim

în toate tratatele de istorie a filosofiei un capitol intitulat *filosofia creștină*?

Nu găsim, mai bine zis, sub acest nume, *două* capitole distincte, unul în cadrul filosofiei antice greco-latine, altul în cadrul filosofiei medievale apusene – patristica, cel dintâi și scolastica, cel din urmă?

Nu începe *patristica* în Răsărit cu Justin Martirul și Atenagora, urmând cu marii alexandrini de la Clement la Origen, continuând cu marii dascăli capadocieni, Sfinții Vasile, Grigorie și Ioan, pentru a trece la Sfântul Grigorie de Nyssa și a sfârși cu Sfântul Ioan Damaschinul? Și-n Apus nu începe ea cu Tertulian, continuând cu Lactanțiu, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Ambrozie al Mediolanului, pentru a sfârși la Fericitul Augustin?

Și a doua epocă: *scolastica,* numită astfel pentru că se desfășura în *școlile* ridicate în Apus după Carol cel Mare, nu începe cu Beda și cu sentințele lui Petru Lombardul, continuând cu Anselm din Canterbury, cu Albert cel Mare, Bonaventura, Toma d'Aquino, Duns Scot – doctorul serafic, doctorul angelic și doctul subtil, continuând în nominalismul occamian și-n tomismul lui Roger Bacon, pentru a sfârși, în scolastica târzie, în cele trei mari direcții: tomistă, suareziană și scotistă, cu Cojetan, Jan al Tomei, Molina și Suarez?

Dar, chiar în filosofia Renașterii, nu sunt filosofi creștini un Jacob Böhme sau un Nicolaus Cusanus?

Și în epoca modernă, nu e Pascal filosof creștin?

Și – împotriva părerii odinioară foarte răspândită, dar de la o vreme îndreptată – pot fi înțeleși filosofi ca Descartes, ca Malebranche, ca Leibniz în afara gândirii creștinești?

Iată trei filosofi „raționaliști", ca Descartes, Malebranche și Leibniz.

Gilson observă, cu drept cuvânt, împotriva lui Hamelin, care scrisese despre Descartes că „vine după cei vechi, aproape ca și cum n-ar fi fost nimic între ei și el, afară de fizicieni", că toate temele mari ale gândirii carteziene sunt datorate filosofiei creștine.

Cum se face că un filosof al cărui proiect este să refacă știința universală își ia ca obiect al *Meditațiilor metafizice* dovedirea existenței lui Dumnezeu și a „nemuririi sufletului", pe care le dovedește cu argumente ce amintesc pe ale lui Anselm ori pe ale lui Toma? Teoria lui a libertății e tributară discuțiilor scolastice despre Har și libertate, iar tot sistemul lui e atârnat de un Dumnezeu infinit, atotputernic, care creează adevărurile eterne (vezi E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 14), perfect făcător al cerului și al pământului și atoatețiitor; [însușiri] pe care Descartes le atribuise numai ideilor clare și distincte; [toate acestea] sunt, în realitate, temele mari ale gândirii creștine.

Tezele lui Malebranche: doctrina *nedemonstrabilității existenței lui Dumnezeu* unită cu *vedenia lucrurilor în Dumnezeu*, care prepară idealismul lui Berkeley, și *ocazionalismul* lui – care tăgăduiește putința dovedirii oricărei acțiuni tranzitive – prin care anunță atacul lui Hume contra cauzalității – amândouă, răspântii ale filosofiei moderne –, își au izvorul în gândirea Fericitului Augustin (*Ibidem*, p. 15).

Deși protestează contra scolasticii – mai rău ca Descartes –, el nu protestează că a confundat religia cu filosofia, ci, dimpotrivă, că [cea din urmă] n-a fost destul de creștină. Eroarea lui Toma, după el, e că a urmat un păgân, pe Aristotel, și pe nenorocitul lui de comentator, Averroes, în loc să urmeze tradiția augustiniană.

Ca o filosofie păgână ca a lui Aristotel să acorde lumii o subzistență, independență și eficacitate se poate înțelege. Dar nu de la o filosofie creștină. Căci a fi cauză e a crea și creația e operație specifică a Dumne-

zeirii. Toma ar fi trebuit deci să nege și esențele și formele substanțiale, să atribuie lui Dumnezeu toată eficacitatea și originea cunoașterii adevărate (*Ibidem*, p. 16).

Dacă nu este aci pretenție de filosof creștin, unde ar mai fi?

Dar din sistemul lui Leibniz ce-ar rămâne dacă i s-ar înlătura elementele creștine?

N-ar rămâne nici problema lui fundamentală, a originii radicale a lucrurilor și a creației lumii de un Dumnezeu perfect și liber.

Cu Ființa perfectă și providentă începe discursul său de metafizică și sfârșește cu invocarea directă a lui Hristos.

„Filosofii vechi au cunoscut prea puțin aceste adevăruri de seamă, Iisus Hristos singur le-a exprimat Dumnezeiește de bine și într-un fel așa clar și familiar, că le-au putut pricepe spiritele cele mai necioplite. De aceea *Evanghelia* lui a schimbat fața lucrurilor omenești" (*Ibidem*, p. 17).

Iar în zilele noastre, filosofi apuseni ca neotomistul Jacques Maritain, augustinianul Maurice Blondel sau chiar filosofi mai liberi ca Jacques Chevalier, Le Roy, o vreme Scheler, sau răsăriteni ca: Soloviov, Berdiaev, Vîșeslavțev, Florenski, Axacord, Nae Ionescu, nu sunt oare filosofi creștini?

Nu ajunge această simplă enumerare pentru a convinge pe oricine că există o filosofie creștină?

De ce atunci te întrebi de *posibilitatea* unui lucru, când poți să-l dovedești de-a dreptul *ființând* așa cum dovedeau unii mișcarea eleaților, care pretindeau că-i dovedesc imposibilitatea... umblând?

Întrebarea are un rost, în primul rând, pentru că nu e tot una *filosoful creștin* cu *filosofia creștină*.

Întrebarea are apoi un al doilea rost pentru că – deși nimeni nu ignoră lucrurile pe care le-am spus – totuși

dezbaterea se poartă de veacuri și s-a purtat iar, nu mai de mult decât la ultimul congres de filosofie, din 1937, asupra acestei probleme, unii, în cap cu Brunschvieg – raționalistul – contestând orișice sens admisibil acestei expresii, alții căutând – în cap cu Gilson – să-i dovedească existența, dacă nu și posibilitatea.

Într-adevăr, dacă filosofia este încercarea de a lămuri lucrurile pe temeiuri strict raționale, adică efortul de a dezlega, cu ajutorul cugetului omenesc, întrebările ultime despre rădăcina tuturor lucrurilor, originea și rostul lor, și dacă creștinismul este religia destăinuită a Dumnezeului atotputernic și atoatefăcător, întrupat și răstignit pentru mântuirea noastră, care, prin moartea lui, a călcat moartea și pe diavol l-a surpat, se iscă, cu privire la filosofii creștini, aprigă nedumerire.

Dacă gânditorul creștin va pretinde – cum se întâmplă, bunăoară, cu tomiștii – că încercarea lui de a lămuri lucrurile se întemeiază exclusiv pe *evidența rațională*, el riscă să i se facă împotrivire – cum s-a și făcut tomiștilor de către augustinieni –, pe cuvânt că filosofia lui este, la urma urmelor, o filosofie păgânească, adică o filosofie în care se poate face abstracție de acțiunea directă a lui Dumnezeu, totul subzistând, nu direct prin voința lui, ci prin cauze secunde, care, chiar dacă nu sunt stătătoare de ele însele, subzistă în ele însele și formează un *univers*, adică o totalitate distinctă de Dumnezeire.

Filosofia lui va risca să fie calificată *necreștină*.

Dacă, dimpotrivă, gânditorul creștin va pretinde – cum se întâmplă bunăoară cu scotiștii – că lămuririle privitoare la firea lucrurilor nu se întemeiază pe nici o evidență rațională, ci numai pe decretele dumnezeiești și pe voința divină, spunând, de pildă, că nimic nu e bine și nimic nu e rău decât pentru că așa a hotărât Dumnezeu: de pildă

părerea că faptul de a ucide nu e rău decât fiindc-o oprește porunca a șasea; dar nu fiindcă are un sens rău în sine, care să poată rezista chiar voinței lui Dumnezeu; sau dacă spui în genere că lumea n-are nici un înțeles în afară de Dumnezeu și că rațiunea nu poate ști nimic în afară de revelațiile credinței, căutând astfel să tragi concluzii filosofice din premise dobândite prin credință – gânditorul creștin riscă să i se facă contestată calitatea de *filosof*.

Impasul este vizibil și limpede.

Filosofia fiind ceea ce este, și creștinismul fiind ceea ce e – cineva nu poate fi și creștin și filosof totdeodată. Dacă e creștin, nu poate fi filosof, și dacă e filosof, nu poate fi creștin. Ce să credem?

Filosofia, doamnelor și domnilor, este o îndeletnicire omenească. Ea izvorăște din nedumerire și din îndoială și tinde să ducă pe om la un echilibru sufletesc cu lumea înconjurătoare, la o împăcare a lui în viața de aci, la înțelepciune.

Creștinismul e o religie dumnezeiască. Ea trece peste om aripa mântuirii prin Hristosul spânzurat pe Cruce, prin Dumnezeu răstignit, piatră de sminteală pentru înțelepciunea grecului și a iudeului și, odată ce omul s-a născut din nou, împăcarea lui cu sine și cu lumea de aci nu mai e posibilă în planul propriu al acesteia. Credința lui e sabie care-l despică-n două și inima lui rămâne neliniștită până ce se va liniști întru Domnul.

Inquietum [est] cor nostrum, donec requiescat in te[2], spune Fericitul Augustin. Și Pascal comentează: „Iisus trage să moară până la sfârșitul veacurilor, nu trebuie să dormim în această vreme".

Astfel formulată, opoziția filosofie-creștinism nu este nouă.

O găsim în *Epistolele* Sfântului Apostol Pavel, când vorbește de Hristos, piatră de poticnire.

Și cum o vom găsi mai târziu, în Apus, la Petre Damiani, îndârjit împotriva dialecticii sterile, neajutătoare mântuirii, o găsim în Răsărit în Condacele *Acatistului Bunei-Vestiri* când strigă psaltul către Maica Preacurată, pururea Fecioară:

> Pe ritorii cei fără de glas îi vedem a fi ca peștii necuvântători
> Că nu se pricep a spune, cum și Fecioară ai rămas și ai putut naște:
> Iar noi de asemenea-n taină miunându-ne strigăm ție:
> Bucură-te, ceea ce ai împreunat lucruri ce nu pot sta împreună.
> Bucură-te, că *au înnebunit întrebătorii cei ageri.*
> Bucură-te, că nici unuia n-ai arătat cum a fost.

Voi lua, în meditațiile mele, ca punct de plecare, atitudinea acestui text, pentru că ea constituie un document cât se poate de limpede al atitudinii potrivnice filosofiei spre a lămuri:

a) pe de o parte, dacă și în ce măsură poate fi creștin cel ce filosofează și;

b) pe de altă parte, dacă poate fi socotit filosof acel care gândește creștinește.

Poate fi creștin filosoful?

În privința celei dintâi întrebări trebuie spus, de la început, că există două orientări, aparent deosebite, în gândirea creștină. Cel puțin două orientări *aparent* deosebite: *augustinismul scotist* și *tomismul* pot fi înfățișate ca prototipurile acestor orientări.

Scotismul. Una din aceste poziții e apropiată de a psaltului de care am vorbit.

Ea pune inteligența creată în situația de nu putea hotărî nimic în privința lucrurilor credinței.

Pentru că nu există evidență rațională deosebită de adevărul dezvăluit prin credință. Nu există cercetare a adevărului independentă de revelație. Nu există filosofie care să nu fie teologie.

Dumnezeu strălucește în așa fel în creație, încât totul se ține prin el, totul te referă, te duce la el. Dacă încerci să faci abstracție de el măcar o clipă, totul se risipește în absurditate și neființă.

Dumnezeu nu e numai creator, dar e și singurul actor pe scena lumii. Tot ce se petrece în veac e semnul trecerii cohortelor lui Dumnezeu.

La limită, slava e toată a lui, mântuirea noastră va fi doar opera lui. Efortul nostru n-are eficacitate. Rânduiala firii nu e decât obicei și aparență. Unde voiește Dumnezeu, se biruiește rânduiala firii!

Omul nu are alt îndreptar decât credința. Împotriva ei nu ține nici o evidență, nici o idee nu are consistență împotriva lui.

Accentuând atotputernicia, această poziție lasă în umbră inteligența divină și întregul efort uman.

Ați recunoscut, cred, într-o imagine forțată dinadins, sâmburele spiritual al poziției augustiniene, așa cum se desfășoară în filosofia apuseană, de la Duns Scott la Luther sau la janseniști; depășind expresia proprie a gândirii lui Augustin, dar evidențiind grosolan tendințele ei latente.

Ce reproșează o atare poziție filosofiei?

Pur și simplu că există.

Orice încercare de filosofare, în locul rugăciunii și admirării, oprește făptura păgânește asupra ei înseși și o îndepărtează de Dumnezeu.

Îndepărtarea de Dumnezeu, măcar prin abstracție, închipuirea că lumea ar putea avea sens și subzistență proprie alungă pe filosof din câmpul trăirii creștine...

E drept că filosoful creștin se răzbună!

O atare viziune a lumii, în care lumea apare indistinct contopită în divinitate, în care nu se dă lumii o consistență proprie, ci numai un caracter de miraj al Dumnezeirii, apare filosofului ca fiind în primejdie de a pierde substanța religioasă mai mult decât prin distrucție.

Primejdia ia – în această împrejurare – numele de panteism. Identificând lumea cu Dumnezeu, pe planul strict filosofic, poziția riscă să-i răpească Transcendența, să-l confunde cu lumea și – la urma urmelor, cu Spinoza – să-l suprime afirmându-l.

Împinsă la ultima ei extremitate, supraordonarea credinței asupra cunoașterii ridică momentul voluntar cu totul asupra celui intelectual și împinge morala să ia locul metafizicii.

Din acest punct de vedere, s-ar putea spune că Immanuel Kant, cu răsturnarea celor două critici, nu face decât să tragă ultimele consecințe ale augustinismului.

Augustinismului, dar nu ale lui Augustin.

Teza lui Harnak, după care creștinismul, ca religie, nu are în el nimic contemplativ, ci numai practic, decurge de-a dreptul din această perspectivă.

Tomismul. De aceea, din toate timpurile, alături de filosofia creștină, care-și trage rădăcinile în Platon și-n trăirea religioasă, se desfășoară o a doua tendință care-și are rădăcinile în gândirea lui Aristotel.

Aci – peisajul sufletesc se schimbă. Mintea omenească se preocupă să lase lumii realitatea distinctă. Filosoful distinge tăios între *lumina firească a minții* și

revelația suprafirească. Obiectul filosofiei se desparte de al teologiei naturale și al teologiei naturale – la care mintea ajunge prin propriul ei efort – se desparte de al teologiei revelate.

Aci, omul are acces prin credință, adică un acces orb.

Lumea – lucrarea lui Dumnezeu – subzistă în ea însăși prin cauze și esență proprii. Încă un pas și va subzista prin sine însăși în deism și de la sine în ateism! Între ea și Dumnezeu – nici o comună măsură, nici o echivocitate.

Cele două lumi, firească și suprafirească, se unesc numai în Unirea ipostatică a Cuvântului divin și în lucrarea lui mântuitoare.

Nici o topire de planuri. Este – cum s-a spus – Cosmosul lui Aristotel peste care s-a suprapus Dumnezeul creștin.

Iată, în tendințele sale mari, zugrăvită cealaltă orientare.

Nu e nevoie să repet de ce această orientare primește din partea celei dintâi numele de „păgână“ și de ce e învinuită de alunecarea spre ateism a vremurilor care au urmat triumfului ei.

Prima orientare e a Părinților greci, a lui Augustin, a lui Bonaventura. A doua e a lui Toma d'Aquino.

Trebuie să recunosc că am forțat opoziția celor două atitudini. Am făcut-o dinadins, pentru a face simțită diferența.

Realitatea filosofiei creștinești apropie cele două tendințe mai mult decât se crede. Dacă nu există forme substanțiale în augustinismul clasic, lumea e totuși ierarhizată de inteligența divină. Iar dacă Toma d'Aquino e filosof, nu șovăie să socotească toată strădania minții mai puțin ca paia, față de sfințenie.

Nu e mai puțin adevărat că avem de-a face cu două tipuri de atitudini, polar opuse una alteia, și datoria noastră e să lămurim paradoxul.

Soluția. Mântuirea creștină nu e străină de planul cunoașterii, cum crede Harnak. Și împingerea la absurd a augustinismului cuprinde o falsificare a creștinismului.

Cu toate că omul nu va fi judecat după faptul că a spus: *Doamne, Doamne*, ci *pentru că a făcut voia Tatălui din cer*, adică, după *paharul cu apă dat săracului*, totuși, *viața vecinică aceasta înseamnă: a cunoaște pe Dumnezeu* Tatăl, și pe Fiul, Iisus Hristos.

Cunoașterea este deci ținta eforturilor noastre întru sfințenie?

Este însă aceasta cunoaștere filosofică?

Nu. Pentru că iarăși este scris: *Căci cunoaștem din parte. Iar atunci vom cunoaște față către față*[3].

Trebuie deci deosebit între înțelegerea filosofică a lucrurilor, care pornește de la lucrurile fragmentare (din parte) și cunoașterea față către față (vederea intuitivă a lui Dumnezeu), care ne este făgăduită.

Cunoașterea din parte este cunoaștere: dar, fiind din parte, este prin firea ei *inadecvată* obiectului spre care tinde. Ea numai îl țintește, ridicându-se cu greu din concluzie în concluzie, prin legăturile nevăzute, dar de fier, ale implicațiilor.

Filosoful este deci sortit să alerge după elementele împrăștiate în creație, după analoguri, pentru a reconstitui chipul lui Dumnezeu aci, „ca prin oglindă, în ghicitură“, fără a-l putea intui de-a dreptul.

Dacă acest efort este prețul, deseori neplătit, al unei vieți, trebuie să socotim că omul este sortit să rămână în afara oricărei legături a intelectului cu cele divine?

Nu. Omul are, pentru aceasta, o virtute mult mai modestă, pentru că nu cere temeiuri, o umilă roabă disprețuită a inteligenței, care e *credința*.

Adeziunea întunecată, fără evidență, a sufletului, lipirea de cineva, printr-un fel de elan interior, printr-o depășire și o revărsare a lui sfioasă asupra obiectului, printr-o exaltare, o înflăcărare iscată mai mult din iubire fără temei decât printr-o întemeiere conștientă.

Scula aceasta este desigur, prin firea ei, inferioară inteligenței. Ea nu pătrunde, nu dă acea libertate celui ce o are, pe care o dă cunoașterea istovitoare a unui lucru; ea ascultă, ea vestește.

Această sculă însă stă la îndemâna omului pentru a veni spre Dumnezeu „Cred Doamne, ajută necredinței mele!".

Și răspunsul e: „Nu m-ai căuta, dacă nu m-ai fi găsit!"[4].

Prin faptul însă că această credință, deși inferioară – după firea ei – cunoașterii filosofice, îngăduie omului o priză – oarbă, e drept – dar nu mai puțin o priză directă asupra realității pe care mintea n-o poate prinde decât prin oglindă, în ghicitură, ea devine un instrument de mare preț. Mai de preț, prin realitatea pe care ne-o dezvăluie, decât cunoașterea, care nu ne-o poate dezvălui.

În locul ochilor deschiși și a mâinii care se lovește de oglindă, sunt acum ochii închiși; dar mâna întâlnește mâna.

Se înțelege că credința – roabă care ajunge – dobândește mai mare preț – din cauza lucrurilor la care ajunge – decât stăpâna țintuită de neputință.

Între o cheie simplă, care deschide o comoară de preț, și un mecanism complicat de orlogerie, care deschide o cutie goală, nu-ncape îndoială că mecanismul e în sine mai de preț; dar nu încape iarăși îndoială că toți au să prefere cheia.

Așa că s-ar putea înfățișa – printr-o pildă – legătura dintre știință și credință.

Și e și drept să fie așa, pentru că, dacă ar fi să aștepți ca numai filosofii [să izbutească] – cei care prin efortul cugetării ajung să regăsească chipul lui Dumnezeu prin oglindă – cum am mai putea nădăjdui că se va goli iadul?

Înțelegem acum de ce sunt posibile în filosofia creștină două atitudini, aparente, în privința filosofiei.

Și ce înseamnă bucuria psaltului că au înnebunit întrebătorii ageri și că nimănui nu i s-a arătat cum a fost?

Înțelegem însă și de ce rămâne loc și pentru filosofie.

Dacă psaltul se bucură de nebunia întrebătorilor ageri, este pentru că credinciosul are, prin credință, răspuns la toate întrebările pe care i le-ar putea pune filosofia, fără să aibă nevoie să filosofeze și pentru că – credința lui fiind un fapt, nu un concept – ea nu poate fi anulată, în planul ei, de contradicțiile raționale.

Acesta și nu altul este sensul [lui] *Credo, quia absurdum*[5] și suntem acum în măsură a-l înțelege.

Înlătură această afirmație însă orice nădejde de-a cunoaște? Este celălalt *fides quaerens intelectu*[6] sau acel *credo ut intelligam*[7] o zădărnicie?

Nicidecum. Pentru că faptul de a crede nu înlătură curiozitatea de a ști. Credința, comunicând sufletului situația obiectului, ca și cum l-ar cunoaște, stimulează, pe de o parte, tendința către cunoașterea însăși; deschide, pe de altă parte, perspective înțelegerii, pe care nu le avea fără credință.

Cei care cunosc rolul fecund pe care-l au ipotezele în știință știu că orice lucru pe care-l crezi te ajută să presupui alte lucruri și, din judecată în judecată, te aduce să verifici prezența principiului ordonator cuprins în prejudecată.

Ceva de același fel se petrece cu cel care crede. El nu încetează de a gândi. Ci, dimpotrivă, gândirea lui e fecundată de faptul că crede.

Dacă sunt cazuri în care credința stinge duhul iscodirii sterpe, nu se poate spune că ea nu transfigurează în același timp și dă sens nou întregii existențe. „O serie întreagă de lucruri – spune Tolstoi în istoria conversiunii lui – care nu existau pentru mine mai înainte au început deodată să existe. O serie de lucruri care erau la dreapta le găseam la stânga mea și-mi cereau să lămuresc această împrejurare".

Ceea ce trebuie reținut este că, pentru creștini, filosofia nu e unealtă de mântuire, ci poate fi sau *agonie*, sau cântec de slavă; după cum creștinul e din cei care caută gemând sau din cei care *se bucură* de dezvăluire.

Este filosofia creștină filosofie?

Ce e de răspuns acum celor ce afirmă, din cealaltă parte, că filosofia creștinului nu este filosofie, în măsura în care această filosofie recurge la adevărurile credinței pentru lămurirea nedumeririlor gândului?

Răspunsul aci va izvorî din înțelegerea exactă a naturii și a funcției îndeletnicirii filosofice.

Să pornim deci întru întâmpinarea acestor filosofi necredincioși, cu o definiție a filosofiei împrumutată lor înșile.

Nu deci de la definiția după care filosofia este cunoaștere rațională – prin principii –, ci de la definiția spenceriană, că filosofia este efort de unificare totală a cunoștințelor, spre deosebire de știință, care nu e decât încercare de unificare parțială a unei singure categorii de fapte.

Pornind de la această definiție a filosofilor pozitiviști, ce trebuie să observăm în legătură cu natura și destinele filosofiei?

Dacă știința este unificarea *parțială* a unei singure categorii de fapte, de aci rezultă două consecințe.

Prima, faptele de unificat, putând fi *alese*, gruparea și unificarea lor este susceptibilă de *obiectivizare;* [a doua], fiindcă doi sau mai mulți oameni se pot înțelege asupra acestei alegeri. Dacă, pe deasupra, se înțeleg și asupra punctelor de vedere, se vede că ei pot ajunge ușor să se înțeleagă și asupra afirmațiilor.

Iar dacă o divergență se naște între ei, după ce au convenit asupra criteriilor, este numai pentru că unul din ei a cuprins un fapt în plus, care nu se încadra în sinteza primitivă.

Adevărurile științifice sunt deci *relative* la un anumit material, obiective și sumabile.

Din faptul că filosofia este o încercare de unificare *totală*, ea nu poate avea aceleași caractere.

Mai întâi, totalitatea pe care o poate suma nu e o realitate transpersonală, ci e legată de cuprinsul cunoștințelor unei personalități. Ea e, prin natura ei, filosofia cuiva, așa cum știința este știința anumitor obiecte. De aceea și zicem: zoologie sau mineralogie. Dar zicem: filosofie augustiniană sau tomistă.

În măsura în care e legată de acest cuprins, personalitatea fiind o realitate vie, în continuă dezvoltare, filosofia nu poate unifica o totalitate închisă. Unificarea ei nu este decât o *veleitate*, legată de cuprinsul experienței trăite de această personalitate.

Mai e însă o deosebire. În măsura în care filosofia este a unei personalități, mai intervine o a doua stratificare.

Nu toate faptele care constituie conținutul unei experiențe personale au aceeași importanță. Nu toate stau pe același plan de interes.

Se înțelege de aceea că și încercarea de unificare rațională a cunoștințelor nu le va pune pe toate pe un același plan.

Există, în acest sens, *experiențe privilegiate*, în structura sistemelor filosofice celor mai raționaliste.

Nu numai pentru prefacerea gândurilor pascaliene are însemnătate „minunea sfântului spin" sau un accident de trăsură.

Filosofia lui Descartes nu izvorăște oare dintr-un vis avut la 19 ani?

Pierderea unei ființe dragi, contemplarea căderii unui măr nu sunt, pentru Auguste Comte sau pentru Newton, motorul emoțional care dezlănțuie duhul iscoditor, șirul acela de întrebări, care nasc din întrebări, care caracterizează filosoful?

Dacă lucrurile stau astfel, atunci înțelegem de ce – în orice filosofie – ceea ce interesează în afara conținutului de cunoștințe de unificat – care se poate potrivi de la un filosof la altul, dacă trăiesc în același timp și au aceleași preocupări, pentru înțelegerea structurii sistemului și a intențiilor lui – este *structura acestor experiențe privilegiate*, a căror prezență în suflet dezlănțuie filosofarea.

Dacă acest lucru e adevărat, cum am putea tăgădui că realitatea trăirii creștine poate fi indiferentă structurii cugetătorului creștin, nu numai în alegerea temelor de reflecție, dar mai ales în felul în care va încerca să potrivească lucrurile?

Un om care crede în Dumnezeul întrupat nu poate încerca să unifice totalul lucrurilor din câmpul trăirii sale decât integrând și acest fapt între toate celelalte și dându-i, în ansamblul arhitecturii gândului, locul pe care i-l impune importanța faptului în experiența lăuntrică.

Dacă, deci, adversarii care pretind că filosofia, în măsura în care încearcă să țină seama de cuprinsul unei experiențe iraționale, în sinteza rațională a cunoștințelor, nu este filosofie ar avea dreptate, atunci ar trebui să scoată din filosofie și pe Descartes, și pe Kant, odată cu Toma d'Aquino și cu Fericitul Augustin și, în acest caz, nu vedem ce ar mai rămâne din câmpul filosofiei.

Suntem astfel siliți să recunoaștem că orișice filosofie – întrucât e filosofie autentică – primește și pornește de la elementele iraționale, pe care caută să le integreze. Mai mult decât atât, orice filosofie, în măsura în care este integrare, pornește de la constatarea divergenței, incompatibilității și contradicției aparente a elementelor real trăite, într-o aceeași experiență.

În măsura în care filosofia este încercare de raționalizare, ea trebuie să pornească de la diversitatea irațională pe care caută s-o ordoneze.

Nu vedem de ce filosofia creștină ar face, în această privință, o excepție.

Împotriva tonului acestuia trebuie răspuns clar. Orice filosofie, întrucât este filosofie, include toate elementele care intră în câmpul unei conștiințe personale. Este deci suficient ca un gânditor să acorde interes unor realități de un anumit ordin, pentru ca înglobarea lor în sistem să fie o condiție a reușitei efortului filosofic. Filosoful poate reuși sau nu să-mpace *Evanghelia* cu Aristotel sau cu Platon. Ce nu se poate e să nu încerce acest lucru.

Natura acestui efort nu e desigur religioasă, ci curat filosofică, pentru că omul poate trăi religios fără nevoia unei sinteze *raționale* a experienței și nu totdeauna eșecul sintezei raționale atrage compromiterea conținutului trăit, când originea lui nu e rațională.

Filosofia creștină nu e deci tot una cu dogma. Și aci trebuie risipită o stăruitoare confuzie.

Dogma – *regula fidei* – nu este o realitate filosofică și rațională, pentru că nu e o realitate gândită. Sub acest raport, erezia e mai rațională ca dogma, pentru că la originea ei stă un efort de sistematizare rațională, care nu reușește decât cu prețul sacrificării unei părți din adevăr.

Dogma este o afirmație a credinței, o mărturisire a unui conținut revelat și de cele mai multe ori restabilirea – rațională sau nu, este indiferent – a unui adevăr religios, în care rațiunea introduce contradicția. Contradicția pune în criză filosofia. Nu poate atinge însă conținutul revelat.

Afirmația că Dumnezeu e unul și fețele sunt trei nu își are izvorul în speculații asupra substanței, ci în *faptul* mărturisirii lui Petru: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu cel viu!" și în răspunsul lui Hristos: „Ferice de tine, Petre, că Duhul lui Dumnezeu a grăit în tine. Iar Eu îți spun că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica mea".[8]

Gândirea poate folosi discriminările gândirii grecești, spre a lămuri această afirmație. Dar dacă nu ar reuși, afirmația nu trebuie mai puțin menținută, fiindcă ea exprimă un *fapt*, cu care ne mărturisim solidari, mărturisirea lui Petru; iar nu concluzia unei argumentări.

Filosofia și gândirea veacului

Care poate fi relația filosofiei creștine cu restul gândirii veacului e acum ușor de înțeles.

Veacul intră în discuție, în gândirea filosofică creștină, în două feluri.

O dată, în chip *material*, prin problemele lui, cuprinse în experiența vie a filosofului creștin și prin piedicile

pe care le opun aceste experiențe unificării cognitive, contopirii materialului trăit cu experiența creștină. În acest sens, veacul poate însemna *timp:* adică, particularitatea datorată atmosferei spirituale a momentului istoric, și poate însemna *spațiu:* particularitate etnică.

În acest sens, gândirea religioasă poate fi stimulată de un război sau de un cutremur, poate fi dominată de predilecție pentru probleme de metafizică sau de morală.

A doua oară, veacul poate intra *formal* în structura filosofiei, prin faptul că sistemele de gândire realizate gata pot oferi elemente, limbaj pentru exprimarea anumitor realități ale experienței creștine.

Astfel, toată scolastica târzie nu este decât o vastă încercare de aplicare a distincției aristotelice dintre esența și existența, dintre firea și ființa unui lucru, pentru a întemeia rațional distincțiile făcute de credință în sânul Treimii, al firii și lucrării lui Hristos, al Harului și libertății omenești etc.

Ce făceau aci filosofii creștini? Se găseau în fața unui conținut de credință și se trudeau să-l formuleze adecvat, cu ajutorul conceptelor făcute de metafizica greacă.

Nu altceva făceau, acum câteva zeci de ani, apologeții mai noi ai creștinismului când încercau să retraducă conținutul trăirii creștine în termenii unei metafizici vitaliste.

Nu altceva făcea, în secolul al XVII-lea, Malebranche când folosea, în același scop, instrumentația conceptuală a cartezianismului.

Nu reușita sau eșecul încercării ne interesează aci, dar procedeul întrebuințat. Pentru că el dezvăluie cum colaborează cu veacul gândirea creștină.

Cine ar putea tăgădui că de pe urma acestui efort conceptele aristotelice n-au fost rafinate și adâncite, că

vitalismul sau mecanicismul cartezian n-au dobândit sensuri noi, nebănuite?

Nu încape îndoială deci că – sub acest raport – efortul comun, întâlnirea în gândul filosofului a creștinismului cu problemele veacului nu a fost ceva fecund.

Misiunea filosofiei creștine

Ne rămâne să spunem câteva cuvinte asupra întrebării: ce misiune are de îndeplinit filosofia în creștinism?

Ni se pare că două sunt misiunile ei principale:

1) O misiune apologetică.

Misiunea de legătură între cei ce caută și cei care au găsit. Sub acest raport, misiunea filosofiei este să coboare sensul experienței creștine în sfera experienței umane pure și simple, pentru a face pe om să descopere, în sine, ceea ce e mai adânc decât sine.

Primejdia oricărei apologetici de acest tip?

Este imanentismul. Adică confundarea creștinismului cu ceea ce se realizează din el în planul vieții fiecăruia.

2) O misiune filosofică propriu-zisă.

Aci, gândirea creștină e pornită în marea aventură. Misiunea ei constă în a proiecta asupra lumii în curs de a se face vedenia adevărurilor creștine, pentru a alege ce poate asimila și ce trebuie să refuze. E aci o misiune de *judecată* plină de ispite și primejdii. Canonica acestei lupte a filosofului creștin ține însă, de astă dată, mai puțin de dogmă, cât de războiul nevăzut.

Misiunea ei constă în a primi frontal contactul cu filosofia vremii, a-i decanta temele, a adânci substratul diferitelor poziții, a reduce pe cele care iscă năluciri și zeități false și a boteza ideile veacului, pe care le poate readuce în matca cea mare a trăirii creștinești.

E, cu alte cuvinte, misiunea însăși pe care au îndeplinit-o, la vremea lor, tocmai cei pe care, în înșirarea de la începutul acestei convorbiri, îi arătam a împlini, în manualele de istoria filosofiei, locul destinat filosofiei creștine.

Ceea ce nu trebuie însă uitat este că, dacă au izbutit să o împlinească, este numai pentru că gândirea lor nu era numai gând, nu era mai ales gând, ci faptă[9] creștinească – mărturie. Nu ne amintim oare că ceea ce a făcut scandalul filosofiei moderne, argumentul lui Anselm, care e încă pentru mulți o piatră de poticnire, nu a fost niciodată un argument, ci o rugăciune?

Gândirea religioasă contimporană[1]

Doamnelor și Domnilor,

Timpul scurt de care dispunem spre a înfățișa un subiect de proporțiile celui care ne revine ne silește să nu putem arunca mai mult decât o privire fugară asupra subiectului.

Ne propunem, cu alte cuvinte, să înfățișăm mai curând o *panoramă* a gândirii religioase în lumea contimporană, decât să încercăm o adâncire a problemelor care se pun. Vom căuta totuși să înfățișăm, cât mai articulat, principalele tendințe și direcții în care se îndreaptă filosofia contimporană a religiei, așa ca să rămâneți cel puțin cu o impresie a obiectivelor pe care și le propune, a curentelor ei principale și a dificultăților pe care le-a învins.

Am să vă cer oarecare indulgență. Filosofia își are însă un vocabular al ei și anumite exigențe problematice pe care nu le poți înlătura, oricât ai încerca să prezinți lucrurile de simplu.

1. Scurtă retrospectivă[2]

Dacă un filosof care a-nchis ochii la sfârșitul veacului trecut s-ar deștepta dintr-o dată în 1934 și ar căuta să-și dea seama, prin comparație, de starea problemei religioase în cadrul filosofiei, ar rămâne uimit de răsturnarea completă a situației acestei discipline, de la un moment la altul.

Suntem în 1884, în plin deceniu al evoluționismului. Știința e pretutindeni victorioasă.

În *fizică*, determinismul mecanicist e pe punctul să pătrundă în explicația fenomenelor interatomice.

În *biologie*, evoluționismul spencerian întregește și împacă, într-o vastă sinteză, lamarckismul cu darwinismul, ereditatea cu adaptarea la mediu, transformarea speciilor cu progresul indefinit.

În *psihologie*, mecanicismul asociaționist deține cheia de boltă a explicațiilor. Totul nu e decât asociație de idei, combinație de celule[3].

În *sociologie*, organicismul social lămurește societatea ca un vast conglomerat de celule elementare.

În *politică*, democrația, pretutindeni victorioasă, își constituie baze științifice și făgăduiește omenirii o epocă de fericire, întemeiată pe o dezvoltare tehnică uriașă, menită să alunge mizeria și să asigure omului bunăstarea materială.

O nouă *morală*, a solidarității umane, amenință să ia locul vechii morale creștine...

Filosofia religiei e în criză. Liberat de grija publicării *Capitalului* lui Marx, Friedrich Engels prepară lucrarea lui asupra lui Feuerbach.

În fața îndrăznelilor rațiunii încununate de succes, în fața creșterii încrederii omului în sine, avertismentele de modestie ale religiei se ascund rușinate în sufletele scepticilor întârziați din alte generații. Omul s-a deșurubat de la locul lui din cosmos și aspiră la beatificarea lui însuși.

Ca să scape, religia e nevoită să părăsească terenul speculativ, terenul *adevărului* (în fața științei, ce rămâne singura stăpână) și să se refugieze pe terenul din dos, pregătit ei de Kant, din vreme: al utilității practice și al convenabilității morale.

Neadevărată, religia trebuie menținută numai întrucât e utilă. Ea nu poate da o explicație lumii. Ci, cel mult, un temei regulelor de purtare, pentru proști sau pentru cei slabi de înger, care nu pot suporta viril flacăra tare, fără nădejdi, a evidențelor științifice. *Pia fraus*[4], strigă Nietzsche. Și Guyau scrie *Nereligia viitorului,* apoteoză a unei îndrăzneli morale, în desăvârșită deznădejde metafizică.

Suntem în 1887.

Aproape cincizeci de ani mai târziu: 1934.

O nuia magică pare a fi răsturnat toate lucrurile dintr-o dată. Ceea ce era sigur a devenit îndoielnic. Ceea ce părea perimat a redevenit actual. Deșteptat prin amare deziluzii din încântări prea ușoare, omul se îndoiește de propria lui icoană și caută febril, exasperat, o axă, un punct de reazem în afară.

Criza e acum în știință.

Peste tot adevărul pare a fugi în fața încercărilor de a-l prinde.

În fizică, relativitatea generalizată împinge *fizica corpusculară* către un indeterminism aprioric. Fizicianul se zbate între nevoia de uniformitate și caracterul contradictoriu și nereprezentabil al conceptelor cu care e silit să opereze, care le seacă de orice conținut experimental, de substanță.

Dacă trecem de la fizica microscopică la *fizica macroscopică,* la lumea siderală, principiul creșterii entropiei – adică constatarea că lumea fizică e în plină dezagregare – impune astrofizicianului ideea corelativă a *emergenței,* adică a creării din nimic, de care fizica de odinioară avea o oroare sacră.

În biologie, transformismul, socotit altădată „realitate evidentă" a științei experimentale, e trecut în rândul

ipotezelor convenabile, dar încă nedovedite. Mutaționismul a înlăturat prefacerea nesimțită, fără salturi. Și persistența ereditară a fluctuațiilor dobândite își așteaptă încă verificarea. Speța, devenită concept statistic, rezistă dizlocărilor, mai tenace decât atomul.

În psihologie, triumfă psihologia de reacție. Reflexul condiționat deschide posibilitatea autodeterminării ființelor cu structură nervoasă diferențiată și complexă. Paralelismul psihofizic și localizările cerebrale au căzut. Explicațiile pripite de ordin fizic sunt ținute în loc de încercările de înțelegere mai exactă ale psihologiei structurale.

În sociologie, de asemeni, explicațiile simpliste cedează pasul corelațiilor multiple și intuiției funcționale a vieții sociale trăite direct, ca totalitate.

Omenirea, decimată de război, încă nevindecată, și deja cârtitoare împotriva unei așezări pentru care sângeră totuși de trei veacuri, iese dintr-o criză economică în care eforturile raționale de îndrumare și de stăvilire s-au dovedit incapabile în fața realităților tenace ale psihologiei ancestrale.

Tehnica, de la care se aștepta mântuirea de sărăcie, se vădește capricioasă, sensibilă, dificilă, mărginită în putințele ei de eficacitate și utilizare socială.

În anarhia ce domnește peste tot, *democrația* șovăiește și se închide tot mai mult în lumea declarațiilor platonice de principii, cedând, în fapt, pretutindeni în fața guvernelor de mână tare.

Iar *„morala"* și *„lumea valorilor"* (cultura) – „utilizate" în toate sensurile de cei tari – fac pe filosof să exclame *„Tu quoque!"*[5]

„Știință și *datorie,* așadar, și voi sunteți suspecte!" (Valéry).

Societățile de filosofie iau, firește, în discuție... iraționalul[6].

Criză în cultură. Criză în economie. Criză în drept. Criză în politică. Criză în știință.

Omul, deșurubat de la cheia de boltă a creației, și care s-a voit Dumnezeu, se vede ucenic vrăjitor – depășit de dezlănțuirea propriilor sale opere, pe care nu le mai poate stăpâni și ordona. În eterogonia care îmbracă toată făptuirea omenească, înțelegerea oamenilor – întrucât utilizează același mijloc pentru scopuri diferite – augurează o Nouă Babilonie!

În acest tablou general al pretențiilor umane, situația religiei – printr-un paradox – e răsturnată.

Credincioși sunt astăzi *tinerii.* Pe ei îi auzi vorbind de teocentrism, de întrupare, de cunoaștere luciferică, de economie paradisiacă.

Poeții compun acatiste; prozatorii, cărți cu îngeri; muzicanții, cântări bisericești; pictorii năzuiesc să zugrăvească biserici și icoane. Filosofii scriu cărți despre taine. Economiștii vorbesc de ascetism. Și până și dănțuitorii încearcă să închipuie în dansul lor, resturi simbolice, rituri religioase – pe când bătrânii se uită la ei mirați, de peste umăr.

2. Renașterea religioasă și științele pozitive

Ce s-a petrecut în acești 50 de ani, de-am ajuns aici? Cum de s-a răsturnat situația așa încât religia, din *umilă slujitoare* a moralei, a redevenit, în ochii celor mai activi, din nou centrul întregii vieți spirituale și cu pretenția de a domina și îndruma: cultura, morala, știința, arta, politica și economia în destrămare?

Iată ce-mi propun să lămuresc.

Lămurirea aceasta nu o voi face astăzi decât în câmpul filosofiei.

Firește că filosofia nu este autonomă. Ea nu e decât o ramură a culturii întregi, a vieții sociale. Cea mai sen-

sibilă, pentru că e așezată la încheietura faptei omului cu icoana pe care o are despre sine. Și care răsfrânge ca atare trăirea întregii societăți.

Timpul meu e însă prea scurt să pot urmări această evoluție altfel decât pe un singur plan.

Revin deci la 1880, la punctul de plecare. În fața științei biruitoare, religia în criză, ca să-și salveze ființa, se refugiase în morală.

Dumnezeul atoatefăcător nu mai era decât un postulat al acțiunii, garantul succesului făptuirii. Nu mai mult decât atât se trudește să asigure religiei kantianul E. Boutroux – și, pentru acest puțin, mulți îl socotesc totuși un nomofilact[7] în secolul ateismului. Așa de adâncă era căderea.

Se părea că separația aceasta de domenii era menită să saboteze, printr-un compromis, pentru mult timp situația religiei, punând-o la adăpostul îndrăznelilor umane.

Două discipline științifice și-au propus atunci să disloce religia și de pe acest teren practic și să cucerească câmpul acțiunii pentru lumea științelor pozitive.

Sunt *psihologia* și *sociologia.*

Fiecare a încercat să-și însușească faptul religios și să-i smulgă caracterul tainic, misterios, de legătură transcendentă.

Una – pe urmele lui Feuerbach – l-a generat din simple stări omenești: frică, iubire, și i-a limitat înțelesul la conținutul imanent al stărilor sufletești. Religia – ca toate celelalte stări omenești – devenea o formă specială de psihologie. Dumnezeu, o idee, și religiozitatea, un fantomat.

A doua a încercat să explice transcendența printr-un simulacru: *Societatea,* la care se reduce Divinul.

Caracterul transsubiectiv al actului religios, caracterul de constrângere, de inițiativă a divinului, de dialog

interior era atribuit Societății (cu S mare). Locul lui Dumnezeu îl lua *Umanitatea,* înțeleasă ca un concept-limită al Societății. Religiozitatea devenea sociabilitate.

Procedând astfel, și *psihologia* și *sociologia* porneau de la elemente existente. Numai că le interpretau – voit – într-un sens defectuos.

Orice trăire religioasă are ca vehicul o psihologie.

Orice trăire religioasă presupune un *vinculum*[8], o legătură între *persoane,* o stare de societate.

Numai că acestea nu sunt decât *receptacole,* vase purtătoare ale unui conținut de altă fire, care ființează prin ele, dar care nu se identifică aidoma cu ele.

Reducând viața religioasă la stările sufletești ale subiectului, psihologia excludea din câmpul ei tocmai ceea ce face specificitatea trăirii religioase, pretenția dependenței de un principiu transcendent, de peste fire – din afară de subiectul care pățește starea religioasă – și pierdea posibilitatea de a mai deosebi *trăirea religioasă efectivă* de cazurile de *patologie* religioasă, cu care se aseamănă.

Sunt sigur că există și azi mulți medici care nu știu face această diferență și care sunt gata să judece „maniac" pe orice om cu aplecări religioase mai originale și mai puternice.

Și totuși, dacă aceștia ar ceti cărțile duhovnicești de *încercare* și *ispită,* ar vedea cât de mult au preocupat aceste distincții pe oamenii religioși și ce subtilă rețea de ispitiri au întins în calea religiozități părelnice, spre a o deosebi de trăirea de duh, adevărată.

De asemeni, sociologia, prin faptul că reducea viața religioasă la o relație intersubiectivă, trăda sensul esențial al acestei vieți și nu mai putea lămuri în ce fel omul religios, care trăiește în societate, departe de a îndumnezei societatea în care trăiește, găsește în viața

sa religioasă o legătură care transcende pe cea socială, legătură care, fie îl face indiferent la viața socială, fie îl face să găsească în această viață un prototip de existență, care servește de ideal și de măsură existenței sale în societate. În loc deci ca societatea să explice viața religioasă, religia ajunge să justifice societatea. Bergson a văzut limpede acest lucru în penultima lui carte[9].

Acei dintre dvs. care cunosc lucrurile știu că nu am făcut decât să caracterizăm eforturile întreprinse în psihologia religioasă de un Delacroix, un Janet, un Freud, un Albert Hutin și alții și eforturile întreprinse în sociologia religiei de un Mauss, sau de un Durkheim, și criticate cu atâta pătrundere – pentru psihologie, de Hering și Scheler din sociologia fenomenologică, și pentru sociologie de un tomist ca Deploige sau de antropologul vienez Peter Smith.

Vedem astfel de ce nici *psihologia,* nici *sociologia* nu pot da seama de fenomenul religios, nu numai în întregimea lui, dar nici măcar în esența lui.

Insist asupra acestui punct, pentru că există numeroși apologeți care își închipuie că pot împrumuta psihologiei sau sociologiei argumente pe care aceste două discipline sunt absolut incapabile să le dea.

Ca să ilustrez cu o comparație, aș spune că psihologia și sociologia – care studiază exclusiv aspectele naturale și umane – sunt tot atât de puțin capabile să cuprindă faptul religios, pe cât de puțin poate servi *forma* unei litere la înțelegerea *sunetului* pe care îl reprezintă.

Litera poate ***desemna*** un *sunet,* pe care îl poți asocia prin *deprindere* cu un sunet. Dar niciodată o literă nu poate *dezvălui* sunetul însuși.

Tot așa, psihologia și sociologia religioase sunt irevelante pentru conținutul trăirii religioase, la care nu

poți ajunge decât participând direct, adică trăind-o tu însuți.

Dobândirea acestei concluzii este răsturnătoare pentru situația religiei în câmpul filosofiei.

Pentru că, de unde până aici teama de cenzura psihologiei și a sociologiei (și a științei în general) a împiedicat pe oameni să încerce pur și simplu să trăiască religios, i-a făcut să șovăie în fața adâncirii vieții lor interioare, pentru că această viață amintea în unele din formele ei, forme de viață pe care știința le socotea perimate, de acum încolo, măsura actului religios, evidența[10] lui, trecea asupra lui însuși! – și oricine voia să trăiască religios nu mai avea nevoie să se întrebe *a priori* dacă lucrul este cu putință și să stăruie cu întrebările (care merg la nesfârșit), până-i pierea bunăvoința, ci putea să încerce *direct, să experimenteze,* am zice, ceea ce au trăit misticii și oamenii care au simțit chemarea duhovnicească.

3. Deschizătorii de drumuri

Se înțelege că o asemenea concluzie liberatoare nu a putut fi cucerită dintr-o dată.

La dobândirea ei au lucrat totuși, începând de la sfârșitul veacului trecut, trei filosofi: unul francez, vitalist; altul american, pragmatic, și unul german, din școala fenomenologică a lui Husserl:

a. Henri Bergson,

b. William James și

c. Max Scheler.

Independent unul de altul și fără să urmărească *anume acest rezultat,* cei trei filosofi pomeniți au izbutit, prin efortul lor, să strămute *certitudinea* de la evidența mijlocită a faptelor trecute prin ciurul rațiunii, la evidența nemijlocită a datelor trăite în experiența fiecăruia.

a. Cel dintâi a restabilit autoritatea datelor imediate ale conștiinței, statornicind că toate conținuturile vieții sufletești au o realitate proprie în planul duratei, pe când adevărurile științifice nu sunt decât „construcții utile" pentru orientarea în spațiu.

b. Al doilea nu s-a sfiit să zdruncine însăși temelia teoriei adevărului, arătând că ceea ce se numește în știință „adevăr" nu e decât o încercare izbutită, plasând astfel realitatea în faptul acesta al trăirii, al *experienței,* luată în accepția ei completă, radicală.

c. Al treilea a demonstrat, cu întreaga școală fenomenologică, faptul că orice *Erlebniss,* orice trăire, are evidența lui în el însuși – și, ca atare, acestei evidențe, ci nu psihologiei sau sociologiei, are a-i cere filosofia seamă de viața religioasă.

În trei cărți fundamentale pentru destinele filosofiei contimporane a religiei: „Încercarea" lui Bergson „asupra datelor nemijlocite ale conștiinței", „Varietățile experienței religioase" a lui James și „Despre eternul din om" a lui Max Scheler se găsesc deci izvoarele întregii răsturnări a situației religiei, de care am vorbit mai sus.

Pentru cei cărora limba germană nu le e accesibilă, există o teză de doctorat a lui Hering, în care prezintă fenomenologia religioasă a lui Scheler publicului francez.

Pe urmele lui Scheler, o întreagă școală s-a avântat, nu să *explice* faptul religios, ca psihologii și sociologii, prin ceea ce acest fapt avea sufletesc sau social, ci să descrie și *să înțeleagă esența* diferitelor fenomene religioase.

Astfel, protestantul Rudolf Otto, într-o carte fundamentală, intitulată *Das Heilige* („Sfințenia", „Sacrul"), lucrând cu aceleași elemente ca și sociologii, dar urmărind alt scop, a început să pună în lumină care sunt elementele esențiale care constituie „sfințenia", fără de care nu

putem gândi și fără de care nu se poate realiza acest concept. Cu aceeași metodă a încercat apoi să caracterizeze tipurile de mistică răsăriteană și cele de mistică apuseană ale creștinismului.

Tot cu aceeași metodă, benedictinul Romano Guardini a încercat să cerceteze „sensul liturghiei".

Și curios – tot cu această metodă, eticianul și metafizicianul Nicolai Hartmann a încercat să răstoarne teza kantiană a relațiilor dintre etică și religie, arătând că orișice *etică* este, în ultimă analiză, antinomică[11] religiei prin faptul că etica presupune autonomia morală și deci *postulează* ateismul, pe când religia trage legea purtării de la Dumnezeu.

Posibilitatea aceasta de a întemeia fenomenologic o poziție așa de limpede antireligioasă ca a lui Hartmann ne arată că *fenomenologia* nu e o metodă specifică filosofiei religioase și că ea însăși poate închide în ea eroarea de care ne-am servit să ne dezbărăm față de știință.

Dacă deci nu încape îndoială că metoda fenomenologică, împreună cu bergsonismul și cu pragmatismul, ne-au înlesnit depășirea pozitivismului și a scienticismului, demascând paradoxele *explicației* care încearcă să stabilească identitatea funciară a două lucruri pe care le postulează diferit, și obligația în care e această explicație să piardă specificitatea măcar a unuia din ele – nu e mai puțin adevărat că atât pragmatismul, cât și bergsonismul și fenomenologia, din momentul în care au doborât zăgazurile care împiedicau trăirea religioasă, nu au mai putut împiedica această trăire să gândească în stilul ei propriu.

Așa se face că, împotriva acestor metode filosofice *neutre,* apar, în a doua decadă a veacului al XX-lea, adică îndată înainte de război, curente noi de gândire

religioasă autentică, izvorâte din sânul confesiunilor religioase.

În acest sens:

1. Catolicismul generează curentul intelectualist *neotomist,* opus *modernismului.*

2. Protestantismul generează, cu Paul Tillich și cu Karl Barth, pe urmele lui Kierkegaard, o filosofie a *existenței religioase,* opusă filosofiei *esenței religioase* a lui Otto.

3. În *Ortodoxie,* generează – cu Florenski, cu Berdiaev, cu Bulgakov, cu Karsavin – o întreagă școală de filosofie religioasă, întemeiată pe Dostoievski și pe Homiakov.

Mai întâi reacțiunea.

4. Protestanții

Pragmatismul care, prin empirismul radical, înlesnise renașterea metafizicii și a religiei contra pozitivismului – întrucât le legitima ca *fapte* – este denunțat ca răsturnând relația reală dintre Adevăr și reușită. Nu un lucru e adevărat fiindcă reușește, ci reușește fiindcă e adevărat.

Religia nu se mulțumește cu rolul de expedient practic. Ea vrea să recâștige domeniul speculației.

Apoi, fenomenologia religiei a arătat că nici un act religios nu e epuizat în experiență, ci, *a priori,* actul religios transcende empirismul radical, ca pe orice psihologism.

Pentru aceleași motive, este respins de tomiști și bergsonismul, precum și partea de *idealism* cuprinsă în fenomenologie.

Rând pe rând, Tonquédek, Garrigou-Lagrange, Maritain și alții arată că bergsonismul presupune *imanența* actului religios, cuprinderea măsurii[12] lui Dumnezeu

în durata sufletească a omului; ceea ce e tot un fel de psihologism; adică negarea transcendenței divine pe care actul religios o presupune.

Zadarnic ripostează bergsonienii că trăirea subiectivă e numai un reflex al dumnezeirii; cunoașterea Aceluia prin connaturalitate îngăduie adversarilor lor să dovedească cum, la limită, aceasta înseamnă tot ateism.

Împotriva fenomenologiei, care arată că fiecare act dat imediat cuprinde în el evidența lui imediată, trebuie dovedit acum că înspre Dumnezeu nu există corelație necesară, altfel zis, *trăirea religioasă* nu este direct relevantă nici în experiența internă.

Relația dintre om și Dumnezeu, fiind o relație personală, intersubiectivă, nu are necesitatea și universalitatea relației dintre subiect și obiect. Relația nu e univocă. Între Dumnezeu și om Adevărul e liber...

Pe această cale se insinuează singur și furtunatic gânditorul iudeo-rus Leon Șestov. Cu o ascuțime minunată a spiritului, el demască *pozitivismul* latent, raționalismul nemărturisit al fenomenologilor... care nu-și pun întrebarea dacă *evidența* nu i-ar putea înșela vreodată! În numeroase cărți, ale căror titluri vorbesc ca și conținutul, Leon Șestov ispitește: „Lupta contra evidențelor“, „Destăinuirile morții“, „Noaptea din Ghetsemani“, „Judecata din urmă“, „Puterea cheilor“, „Apoteoza dezrădăcinării“, „Ontologia și Etica“, „Momente mari“, „Parmenide înlănțuit“, „Filosofia tragediei“. Cu un curaj extraordinar, Șestov postulează o teorie a cunoașterii religioase, în care adevărul nu e nici necesar, nici universal, ci liber și tainic ca prăpastiile gândului.

Și în urma lui, și Tillich și Barth își pun problema: cum poate omul *să fie în fapt în Adevăr*, atunci când nu are cu el nici o comună măsură? Filosofia lor, protestantă, e o filosofie a tensiunii. Niciodată omul nu poate spune: Sunt!

Trăirea spirituală e pentru om o vecinică exigență. Niciodată nu poți zice: „Iată!“ Ci numai: „Acum e clipa! S-o încerc“.

Kantianismul latent și lutheranismul acestei poziții sunt clare.

5. Catolicii

Catolicismul tomist pornește și el din același moment cu: „Ce este adevărul?“ din *Reflexiile asupra inteligenței* ale lui Jacques Maritain. Hristos e înaintea lui Pilat și cuvintele lui că a venit să „rostească“ Adevărul au căzut între ei grele! Și Pilat, care are înaintea lui Adevărul întrupat, întreabă, fără să-l vadă, sceptic: „Ce este Adevărul?“...[13]

Și, pentru că Hristos tace, tomistul începe să vorbească în locul lui și să explice Pilatului imaginar care-l citește „Ce este adevărul“, cu citate din Aristotel, firește!

Cu o vrednică de admirat încredere în rațiune, tomismul leagă judecăți de judecăți și din verigă în verigă construiește o întreagă filosofie catolică, arcuită ca o catedrală.

Jacques Maritain este, fără îndoială, cel mai de seamă filosof tomist contimporan.

Cărțile lui: *Antimodernul* – în care atacă deviația lumii moderne, care, de la Renaștere încoace, a îndumnezeit pe om și a uzurpat, în numele rațiunii, domenii ce nu-i aparțineau –, *Trei reformatori* – în care judecă la originea lor cele trei păcate ale lumii apusene: „Luther sau hipertrofia eului“, „Descartes sau omul care se crede Duh (Înger)“ și „Rousseau sau cel care crede că poate ajunge la Sfințenie singur, prin el însuși, fără Duh Sfânt“ (Sfântul naturii) – sau *Întâietatea spiritualului* – în care încearcă soluția problemei raporturilor

dintre Biserică și Stat, dintre religie și politică – sunt deja semnele unei *viguroase contraofensive* a gândirii religioase împotriva celor care au încercat s-o înlăture din câmpul speculației.

În studiul său despre „Metafizica fizicienilor" din *Reflexiile asupra inteligenței,* Maritain nu se sfiește să urmărească inamicul pe propriul lui teren și să-i demonstreze că – chiar în știință – fizicianul e tributar unor anumite presupoziții metafizice, care nu-i dau dreptul să-și aroge nici o superioritate față de această disciplină pe care o combate pe față, pentru a o admite pe furiș.

Mai întâlnim, fără îndoială, punctul cel mai înaintat al gândirii religioase în câmpul filosofiei contimporane.

Întreg efortul tomist, sprijinit pe enciclica *Aeterni Patris* a lui Leon al XIII-lea, este o splendidă pildă de curaj intelectual și de tenacitate.[14]

E o întrebare, chiar, dacă nu constituie o temeritate. Chipul tomistului care vorbește, atunci când Hristos crede că trebuie să tacă, ne-a rămas în minte ca și sabia pe care o scoate Petru și pe care Hristos îl îndeamnă s-o pună în teacă, după ce lipește urechea sutașului venit să-l prindă.

Oricum ar fi, opoziția tomism-protestantism e o opoziție filosofică specific apuseană.

Ea presupune:

1. O încredere excesivă în rațiune – care a lipsit în Răsărit;
2. Reacția irațională contra acestei încrederi, și
3. Replica intelectualismului.

Aci se situează polemica Blondel-Maritain, care reactualizează, în timpul nostru, vecinica opoziție dintre cele două tipuri de filosofie catolică: tipul augustinian – inspirat din Platon și tipul tomist – inspirat din Aristotel; cel dintâi neadmițând decât cu greu o lume de

sine stătătoare, cel din urmă combătând cu energie, ca o depreciere a Creatorului, o lume care n-ar fi decât o palinodie!

6. Ortodocșii

Paralel cu această gândire catolică se desfășoară gândirea religioasă ortodoxă.

Două minți strălucesc astăzi în fruntea acestei filosofii, dacă lăsăm la o parte pe filosofii puri: Simon Frank și N. Lossky, sau pe filosofii religioși adânci, dar mai puțin cunoscuți: Karsavin, prințul Trubețkoi, Florenski, Zander, Vîșeslavțev și ceilalți gânditori din școala lui Homiakov, pe care cei mulți nu-i putem urmări decât în cele două volume colective din *Oestliches Christentum* sau în revista cu același nume din volumul colectiv *L'Âme russe,* sau din articolele publicate în revista românească, în limba franceză, *Logos,* a d-lui Nae Ionescu[15].

Acești doi, mai cunoscuți, sunt: N. Berdiaev și Serghei Bulgakov. Și Berdiaev și Bulgakov sunt elemente ale contraofensivei ortodoxe în filosofie. Adică, nu se mulțumesc *să apere,* ca simpli apologeți, religia ortodoxă, ci atacă, *în numele religiei creștine ortodoxe* a Răsăritului, la dreapta și la stânga, înainte și înapoi; adică, la dreapta, contra tomismului, la stânga, contra protestantismului, în față, ateismul marxist, înapoi, cultura modernă.

Dacă, deci, în sens vertical îi vom întâlni alături de tomiști și de protestanți contra ateismului militant marxist și a ateismului burghez scientist, îi vom găsi însă și luptând contra aliaților lor apuseni, în numele concepției de viață răsăritene, care nu a făcut păcatul să opună autoritatea libertății, exteriorizând-o juridic, ci care a păstrat intactă comunitatea de dragoste a so-

borului, a obștii, în care cele două principii se întregesc, în loc să se contrazică.

a) Cine nu cunoaște astăzi *Noul veac de mijloc*[16] preconizat de Berdiaev? Cine nu știe minunatele lui analize ale marxismului, în care *demască* caracterul de *nouă religie antihristică*, pe care îl are îndumnezeirea mașinii și a societății[17]? Cine nu știe, de asemeni, rădăcina dostoievskiană a acestor idei care culminează în *Legenda Marelui Inchizitor*, din care Berdiaev degajează sensul adânc și esențial al libertății peste ființa omenească[18]? E mai puțin cunoscută doctrina sa paradoxală, a antinomiilor necesare ale creștinismului. Pentru cei mai mulți, Berdiaev e filosoful *Noului veac de mijloc*.

b) Dacă *Nicolai Berdiaev* e vestit mai ales prin filosofia lui istorică și culturală, Serghei Bulgakov – decanul Facultății de Teologie a rușilor emigranți din Paris – e vestit mai ales în metafizică. Economist vestit, înainte de a se face preot, hegelian și convertit – ca și Berdiaev – la Ortodoxie, după ce fusese marxist, Bulgakov e cunoscut în metafizică prin teoria sa sofiologică – interpretare filosofică a înțelepciunii dumnezeiești care se oglindește în toată frumusețea făpturii[19].

Gânditor îndrăzneț, Bulgakov e adeseori în primejdie de erezie.

Dar cărțile lui de filosofie, cum ar fi *Tragedia filosofiei*, sunt adânci și pătrunzătoare.

7. Românii

Dacă trecem acum la gândirea religioasă românească, va trebui să pomenim neapărat de trei nume.

Cel dintâi este *Lucian Blaga*; al doilea, *Nae Ionescu*; al treilea, *Nichifor Crainic*.

a) Lucian Blaga se afirmă ca gânditor religios mai ales în ultimele lui trei cărți: *Eonul dogmatic, Cunoașterea luciferică* și *Censura transcendentă*.

Lucian Blaga e obsedat de problema misterului, a tainei. Observând că în orice cercetare rămâne un rest misterios, neexplicabil, își propune acest reziduu ca obiect de cercetare și transformă misterul în problemă.

Cercetând felul în care dogma încearcă în teologie să opereze asupra misterului, propune în general această dogmă ca metodă de reducere a misterului prin acceptarea lui ca atare și anunță chiar un nou „timp" dogmatic, următor timpului critic actual.

În *Cunoașterea luciferică*, Blaga cercetează felul în care cunoașterea operează cu misterul. El deosebește mai întâi o cunoaștere luciferică, în care elementul aparent (fanic) se deosebește de cel latent, nemanifestat (criptic), opoziție care are drept urmare provocarea unei „crize în obiect", adică deschiderea unui mister. Această cunoaștere se deosebește de cunoașterea paradisiacă, lipsită de criză, naivă (precritică).

Blaga evidențiază apoi căile de trecere de la o cunoaștere la alta.

În *Censura transcendentă*, Blaga evidențiază că subzistența misterului în cunoaștere se datorește unei cenzuri transcendente, adică unei ascunderi voite, unei învăluiri a feței principiului absolut al lumii Marelui Anonim, care pare a se deroba cunoașterii omenești.

Filosofia aceasta, adâncă și originală, nu e totuși o filosofie mistică, cum se crede îndeobște. Într-un studiu pe care-l pregătesc, voi încerca să arăt de ce atitudinea lui Blaga mi se pare – oricât ar fi de paradoxal – o atitudine de pozitivist, de om care, pus în fața misterului, se silește să-l descrie, să-l reducă, să-l destăinuiască[20].

b) Dimpotrivă, Nae Ionescu își utilizează întreaga lui putere dialectică spre a dovedi imposibilitatea funciară a rațiunii de a pătrunde în lumea tainelor.

Pentru Nae Ionescu, nu numai psihologia și sociologia, ci întreaga filosofie a religiei e irelevantă pentru actul religios.

Singură cunoaşterea pe care o are creştinul care trăieşte în comunitatea de dragoste a Bisericii, care repetă ritul neschimbat de veacuri şi care – prin aceste căi externe ale cultului – îşi deschide sufletul ca să primească dezvăluirea misterului, taina, numai acela poate cunoaşte viaţa religioasă – act mistic, irelevant, care se petrece între doi termeni: Dumnezeul transcendent şi lumea, între care comunitatea de viaţă devine cu putinţă prin Întruparea lui Dumnezeu, cheie a cunoaşterii religioase, care e un Dar.

Filosofia lui Nae Ionescu – uneori alunecătoare spre origenism – nu e însă tipărită. Ea e însă rodul a peste 14 ani de cursuri, în timpul cărora a format o şcoală de filosofie religioasă, printre foştii săi elevi. Studiile publicate în „Gândirea" şi prefeţele la diferite cărţi sunt – pe lângă cursuri – singurele elemente scrise pentru cei ce vor să-i urmărească gândirea religioasă.

c) Al treilea gânditor religios ortodox român, original, este dl Nichifor Crainic.

Spre deosebire de primii doi, care gândesc sistematic, Nichifor Crainic e un eseist religios. Gândirea lui a evoluat (treptat) de la *Ortodoxie şi politică* şi *Iisus în ţara mea*, în care creştinismul său era încă influenţat de semănătorism, la *Parsifal* şi *Spiritualitate*, unde a păşit în miezul vieţii duhovniceşti. În studiile ulterioare, gândirea lui Nichifor Crainic a devenit polemică, de pildă în ultimul său studiu din „Gândirea", împotriva *Titanilor ateismului*.

Ce are în faţa ei această filosofie a religiei?

O filosofie naturală, fizică, mult mai puţin agresivă decât cea de altădată. O filosofie fizică mult mai conştientă de resursele ei şi mult mai dispusă ca altădată să înţeleagă necesitatea unui principiu transcendent.

O filosofie biologică, împărţită între un neovitalism aristotelic cu care filosofia religiei poate colabora, întrucât admite un principiu vital deosebit de materia neînsufleţită, şi un *biologism* iraţional, în sensul filosofiei lui Klages, care concepe spiritul ca o funcţie anarhică a vieţii – care a izvorât din nevoi precise şi care apoi şi-a pierdut sensul, opunându-se acesteia[21].

Opoziţia principală o întâlneşte azi filosofia religiei din partea *sociologiei* şi a *filosofiei culturii,* care luptă încă cu îndârjire să reducă faptul religios la cel social sau la faptul de cultură.

Această opoziţie este foarte subtilă, pentru că ea este, în aparenţă, favorabilă religiei, pe care o admite ca formă, dar [împotriva] căreia luptă pe nesimţite să-i schimbe substanţa, dezlipind-o de principiul ei transcendent.

Prin aceasta însă religia este minată în esenţa ei, fără să-şi dea seama.

În sfârşit, o ultimă opoziţie întâlneşte filosofia religiei din partea *materialismului dialectic marxist,* care o refuză, ca mit, prin care mulţimile exploatate sunt sustrase de la funcţia lor terestră şi îndreptate spre satisfacţii iluzorii.

Pe toate aceste puncte, bătălia este în curs – filosofia religiei rezistând împotriva contraatacurilor acestor curente.

8. Concluzii

Acestea sunt – expuse fugar – şi pe cât am putut de limpede, în timpul disproporţionat de scurt pe care l-am avut, în raport cu mărimea subiectului, dar deja cam lung, în raport cu răbdarea dumneavoastră, [posibilităţile filosofiei creştine].

Dacă, din cele ce-am arătat, v-aţi convins într-adevăr că între sfârşitul veacului trecut şi anul în care suntem s-a petrecut o completă răsturnare a interesului filosofic pentru problema religioasă – care, din tolerată, pentru

că utilă moralei, a devenit stăpână și ordonatoare a întregii concepții despre viață, chiar în filosofiile ateiste;

dacă ați înțeles că această răsturnare s-a făcut cu ajutorul bergsonismului, al pragmatismului și al fenomenologiei, care ne-au dezlănțuit de cătușele pozitivismului și ale scientismului – care ne împiedicau *a priori* să încercăm să trăim creștinește;

dacă vă amintiți că, odată dezlănțuite, forțele vieții religioase au depășit curentele care le-au făcut posibilă reînvierea și au dat naștere la o serie de curente filosofice confesionale: *protestante,* cu Barth, Otto, Tillich; *catolice,* cu augustinienii lui Blondel și cu tomiștii lui Jacques Maritain; *ortodoxe* cu istorismul teocentric al lui Berdiaev[22] și cu sofiologia lui Bulgakov, printre care și gândirile filosofice originale ale d-lor: Blaga, Nae Ionescu și Crainic;

dacă vă veți aminti că cheia întregii gândiri religioase moderne stă în faptul trăirii autentice a vieții religioase,

Dumneavoastră veți ști ce vă rămâne de făcut, iar eu voi fi mulțumit că, cu toate dificultățile subiectului, nu am vorbit în zadar.

Ideea de Dumnezeu în filosofia lui Toma d'Aquino[1]

Doamnelor și domnilor,

Al șaptelea fiu al contelui longobard Landulf din Aquin și al soției lui, Theodora din Theate, Toma, s-a născut la Castelul Rocca Secca de lângă Neapole și a urmat soarta obișnuită a mezinilor din neamurile boierești, intrând, la cinci ani, în călugărie la benedictinii din Montecassino, pecetluind astfel împăcarea tatălui său, ostaș împărătesc al lui Frederic al II-lea, cu călugării mănăstirii, pe care ai săi o prădaseră și aveau s-o mai prade încă!

Urmând soarta schimbătoare a legăturilor alor lui cu politica împărătească, Toma părăsește mai târziu pe benedictini, trecând la Neapole, în rândul noului cin al dominicanilor, către care-l îmboldea inima, cu toată împotrivirea alor săi.

Răpit dintre frații lui de duh de frații lui de sânge, care voiau să-l facă măcar abate, închis la castelul părintesc, ispitit pentru a se lăsa lumii, Toma se împotrivește cu cerbicie tuturor și îndărătnicia lui sfârșește prin a cuceri inima mamei care, înțelegând, sfârșește prin a-i înlesni fuga.

Ucenic al Marelui Albert din Colonia, sicilianul tăcut își cucerește gradele academice și începe – cum se făcea în vremea aceea – prin a comenta clasicii: Boetiu, Aristotel.

Picat la Paris, pe Muntele Sainte Geneviève, unde sunt adunate școlile, în plină răzvrătire a ordinelor cerșetoare, care revendică monopolul dreptului de învățătură în favoarea clerului de mir, și în plină frământare a averroismului latin – tulburări pe care le cunoaștem azi datorită minunatei cărți închinată de părintele Maudonnet lui Siger din Brabant și averroismului latin din veacul al XIII-lea –, Toma d'Aquino ia de la început atitudine împotriva lui Guillaume de St. Amour și a celor doi mari dascăli: Boetiu Dacicul și Siger din Brabant, care descopereau Apusului un Aristotel păgân , împrumutat scolasticii arabe.

Menirea filosofică a lui Toma se vădește de la-nceput: el va creștina pe Aristotel și va înnoda firul tradiției enciclopedice a filosofiei grecești (firul marilor sinteze raționale ale spiritului) cu firul marii tradiții teologice creștine, augustiniene.

La Neapole, la Bologna, la Paris, la Roma, apoi iar la Paris și iar la Roma, Toma va purta facla aristotelismului creștin, îmbinând gândirea firească a omului cu harul suprafiresc al lui Dumnezeu.

De felul în care s-a pregătit istoricește această îmbinare, n-o să ne-ndeletnicim acum, aici.

Ci mai mult vom căuta să desprindem înțelesul acestei îmbinări, pentru lămurirea chipului pe care-l urmărim, care nu e acela al lui Toma, ci acela al lui Dumnezeu în filosofia acestuia.

Chipul spiritual al lui Toma d'Aquino stă-n izbitor contrast – la prima-nfățișare cel puțin – cu acela al Fericitului Augustin, pe care ni l-a înfățișat aci, duminica trecută, domnul Noica.

Față de gândirea Fericitului Augustin, preocupată în primul rând de viața interioară cu ochiul deschis înă-

untru, asupra sufletului propriu și asupra dramelor lui, Toma d'Aquino înfățișează o gândire orientată în afară, preocupată de ceea ce se petrece în jur. O minte funciar precritică și realistă, așa cum e mintea unui copil.

Greutatea mare a intelectului nu e, într-adevăr, să fie frământat. Ci greutatea lui cea mare este să fie *supus*. De aceea, strădania lui Toma va fi toată către adecvație și contemplație, așa cum a altora este către agitație. „Boul cel mut din Sicilia", vor zice despre el tovarășii lui zvânturateci de la Colonia.

Credulitatea celui care a ispitit toate gândurile e atât de mare, că frații monahi nu se sfiesc să-i facă fel de fel de iznoave:

„Frate Toma, îi spune unul, uite un bou zburător". Și Toma se repede la fereastră, spre veselia fraților celorlalți. „De ce vă mirați ?, le răspunde atunci Toma. Nu e mai lesne de crezut că zboară boul, decât că minte un călugăr ?"

Toma e atât de supus lucrului, atât de umil, atât de total se dă cercetării, atât se pierde pe sine, încât deseori, scriind, stă nemâncat și nici nu bagă de seamă că frații lui îi pun și-i iau strachina dinainte.

Odată, la masa regelui Franței – și scena e înfățișată, dacă nu mă înșel, de unul din vitraliile Capelei romane din Paris –, gândul l-a dus atât de adânc, încât, deodată, dă cu pumnul în masă, strigând: „Iată argumentul hotărâtor împotriva maniheenilor". Vecinii îl trag de mânecă, dar Ludovic, care e și el omul lui Dumnezeu, cheamă degrabă un copist și-l pune să-nsemne vorbele lui Toma.

Altă dată, iese întru întâmpinarea unui cardinal și nici nu-l vede. Și frații iar îl trag de mânecă, și Toma se-nclină în fața cardinalului tocmai când acesta – mai puțin îngăduitor decât regele – începea să dea semne de nerăbdare.

Liniștea și siguranța lui Toma apar de-a dreptul uluitoare. Limpezimea privirii, rotunjimea perfectă a construcției, simetria planurilor, răbdarea cu care se arcuiesc gândurile peste prăpăstii tulbură.

Vorbeam, nu de mult, c-un mare dascăl, ispititor de oameni și iscoditor de adâncuri sufletești, care-mi spunea, cu ciudă, ce neomenească impresie îi face gândirea perfect rotundă și fără drame lăuntrice, gândirea de dascăl a lui Toma d'Aquino.

Ne-am înșela amar dac-am crede însă că o atare certitudine e cucerită fără lupte lăuntrice. Când mintea omului a parcurs un anumit material, s-a lovit, fie chiar din afară, de anumite întrebări, e greu să-ți închipui că naivitatea mai e posibilă fără candoare.

Când mintea lui ajungea-n impas, torturată de neputința răspunsului, Toma, care era călugăr, cădea în lacrimi amare. Adeseori se ruga și ucenicii îl vedeau în extaz, plutind deasupra pământului, tăinind fără să [se] știe cu cine – și apoi, luminat, deodată, îl vedeau iar scriind, scriind...

De toate aceste frământări, nimănui, nici o vorbă, niciodată!

Adică, totuși, de două ori. O dată, surprins de un ucenic, care-l auzise vorbind noaptea, în trezvie, cu alte glasuri, Toma îl roagă să nu spună nimic.

Abia spre sfârșit, când, covârșit de harurile dobândite-n rugăciune, Toma se pleacă ca un pom plin de rod, îl vedem destăinuind ucenicilor: „Fraților, mi s-au arătat astfel de lucruri, încât tot ce-am scris mi se pare a nu fi decât fire de paie"...

Ceea ce nu-l împiedică însă să treacă în lumea de dincolo, comentând călugărilor din mănăstirea tot benedictină în care s-a oprit să moară, în drum spre sinodul din Lyon, *Cântarea Cântărilor*!

Nu e vorba numai de propria lui lipsă de tulburare. Dar și de a altora.

Grija lui Toma, de a nu tulbura sufletul altcuiva, dacă nu-l poți lămuri, nu are seamăn. „Să naști altuia o îndoială și să n-o dezlegi e același lucru cu a-i ceda asupra principiului. E să sapi un puț și să-l lași descoperit ca să poată cădea-ntr-însul".

Nimic nu întâlnești la el din acea ispită demiurgică – și în fond diabolică –, legată de exercitarea oricărui *magisteriu,* care te îndeamnă să violentezi destinul celui care ți s-a dat pe mână, poate tocmai spre a-l autonomiza și a-l face el însuși.

„Doamne, se roagă el, mântuiește-ne, căci adevărul se pierde dintre fiii oamenilor!"

O! dacă *profesorii* de filosofie și *filosofii* care îi disprețuiesc ar înțelege pilda desăvârșită de umilință necesară exercitării unei atât de teribile sarcini!

Și dac-ar putea prețui tot sensul cu care tradiția Bisericii de Apus a încununat lucrarea lui Toma, atunci când i-a zis „îngerul școalei" și „doctorul angelic"! Dac-ar putea desluși sensul acestei lipse cumplite de tulburare, acestei solii de lumină fără umbră, din faptul raportat de un ucenic, după care Hristosul răstignit din altar i-ar fi vorbit, spunându-i: „Ai scris bine despre mine, Tomo. Ce vrei să-ți dau?" Și Toma i-ar fi răspuns: „Nimic, decât pe Tine, Doamne!"

Pentru o atare dăruire de sine uluitoare, pentru o atare hlamidă fără cusătură, pentru o atare forță, limba românească nu are decât o vorbă aspră care s-o istovească. Ea zice de un atare lucru că-i *cumplit.*

Toma d' Aquino, doctorul cel cumplit!

Ce trebuie, ca să ne dăm seama, a cui spadă stă dincolo de silogisme?

Să strângem însă mai de aproape întrebarea asupra căreia ne-am propus să stăm de vorbă în astă-seară: concepția Dumnezeirii după filosofia lui Toma d' Aquino.

La cinci ani, intrând la Monte Cassino, Toma întreabă pe călugării mânăstirii: „Ce e Dumnezeu ?". Și toată viața lui, Toma a urmat să se-ntrebe și să-ntrebe, așa cum odinioară Socrate întreba din om în om: *τι εστι*[2].

Toată viața lui, toată strădania lui, toată gândirea lui s-au topit smerite în această întrebare și până într-atât, încât omul, cu neliniștile, cu tulburările și cu psihologia lui, s-au șters. Toate au rămas fără interes și n-a rămas decât căutarea, așa cum spunea Dante, că sfinții se ascund în lumină.

Toată opera gânditorului, care ține azi în cele câteva zeci de volume ale ediției Leonine – cu cele două *Sume*: Cea *Împotriva Neamurilor* (*Contra Gentiles*) și cea teologică, *Întrebările disputate* (*Quod libetales*), *Despre adevăr* (*De veritate*) și *Despre putere* (*De potentia*), *Despre fire și ființă* (*De essentia e de ente*), despre unitatea intelectului (*Contra averroistas*), despre vecinicia lumii (*Contra murmurantes*); comentariile lui filosofice (la Boetiu de Hebdomadilus, la *Sentențele* lui Petru Lombardul, la *Logica, Fizica, Metafizica, Etica* și *Politica* lui Aristotel) și comentariile lui scripturicești: asupra *Evangheliei lui Matei, a lui Ioan*, a *Psalmilor*, a *Cântării Cântărilor* – fie ele opere polemice, de circumstanță, sau lucrări de lung alean – nu sunt decât desfășurarea, de-a lungul unui singur fir depănat din același caier, a aceleiași întrebări: „Ce e Dumnezeu ?".

Toată arhitectura de silogisme, comparate pe drept cu aceea a catedralelor de piatră, toată articularea aceasta de gânduri înlănțuite, arcuită peste abise, prin care mintea omului trece, *nu îndrăzneț*, întemeiat pe intuiții fundamentale, pe străfulgerări de o clipă, care ard

sufletul într-o certitudine de foc, dar prefac în urmă totul în cenușă –, ci *modest*, din certitudine în certitudine, spijinindu-se pe puterea convingătoare a adevărului mijlocit de adevăr, nu e decât o procesiune a întrebării acesteia: „Ce e Dumnezeu ?".

Dumnezeu! Cu el începe *Summa Teologică*. Și chiar când isprăvește tratatul despre Dumnezeu și-ncepe tratatul drespre lume, tot despre Dumnezeu urmează gândul.

Căci tratatul poartă numele făpturei lui și se desfășoară de la el, într-o vastă procesiune de forme substanțiale ierarhice, trecând prin lumea îngerească a duhurilor la lumea trupească a lucrurilor.

Și tratatul următor, închinat vieții omului, amestec de duh și trup, așezat la cheia de boltă a creației spre a străluci în trup lumina adevărului, tot lui Dumnezeu e închinat, întrucât tot ce tinde spre înfăptuirea finalității sale naturale tinde spre Dumnezeu ca spre ținta sa cea din urmă.

Iar a treia parte, închinată unirii ipostatice și acțiunii mântuitoare și sanctifiante a lui Dumnezeu, prin care se făptuiește, se sfințește și se-ntoarce la Dumnezeu, tot de lucrarea tainică a Harului acestuia vorbește!

Numai, vedeți! Faptul că această întrebare stăruie de-a lungul întregii sale opere dovedește că gânditorului nu-i e atât de ușor să o afle, cum s-ar părea acelora care și-ar închipui că ajunge omului să se adâncească în contemplația lui lăuntrică, pentru a-l descoperi.

Și aci ajungem să surprindem resortul acela intim al gândirii filosofului, și poate cel mai de preț: respectul față de lucruri așa cum sunt.

Efort uriaș de unificare logică întâlnim desigur în opera lui Toma d'Aquino.

Dar nu în confuziunea muzicală a planurilor și nici în evanescența aproximativă a dificultăților în fața ac-

tului subiectiv; ci imensă operă de grupare, de cântărire, de restituire, de restaurare, întemeiate, toate, pe respectul diferențelor specifice; pe grija restituirii naturii adevărate a celui din urmă lucru.

Și iată acest efort de supunere a minții față de real înfruntând obiectul cumplit de meditare, care nu se va lăsa biruit, și începând acea luptă cu îngerul de noapte, de care *Biblia* ne vorbește la *Iacov*.

Mijlocul de cunoaștere a lui Dumnezeu prin rațiune, de care ne ocupăm acum, nu este singura și poate nici cea mai sigură cale de a ne apropia de El.

Alături de cunoștința firească, omul are desigur un instrument mai potrivit, credința, care e o deschidere a sufletului pentru primirea adevărului prin destăinuire, prin împărtășirea unei revelații a Cuvântului lui Dumnezeu însuși.

Dar nu de această cale va fi vorba aici, nu de cunoașterea *suprafirească* a celui de mai presus de fire și nici de credința care deschide calea către ea.

Fiindcă credința aceasta, deși prin obiectul pe care-l atinge e nesfârșit superioară intelectului, totuși ea nu are o certitudine a ei proprie, convingătoare, ci e *oarbă*.

Cum am putea reconstrui în planul propriu al inteligenței, aceea ce face obiectul credinței?

Cum am putea înlătura pe acel „Cred, cu toate că-i absurd"[3] raționalizând ce se poate raționaliza din planul obiectului credinței?

Mișcarea firească a minții care pornește spre Dumnezeu nu-și găsește însă echilibru. Ea e ispitită să alunece totdeauna între două extreme, adică:

sau, *absorbită-n contemplarea a ceea ce i se pare a fi lumea Dumnezeiască e ispitită să șteargă lumii acesteia orișice fel de stare de sine* și s-o risipească, drept părelnică și înșelătoare, asemenea unui vis, să o socotească neființă...;

sau, dimpotrivă, *neputincioasă de a se dezlipi cu gândul din experiențele sensibile,* concrete, o ispitește să dea realității de aci o semnificație a cărei importanță va sfârși prin a absorbi pe a celeilalte și va arunca strădanie spre Dumnezeu, *în rândul voințelor oarbe, îndârjite de lipsa oricărui contact gândit cu ceea ce e dincolo.*

Toma d'Aquino încearcă simultan cele două sentimente și cată a ține cumpănă-ntre ele.

De o parte, absoluta transcendență a lui Dumnezeu.

Lipsa oricărei comune măsuri esențiale, între Creator și creatură. Lipsa oricărei acolade logice, a oricărui înțeles care să poată subsuma cunoașterea lumii de aci și cunoașterea lui Dumnezeu.

De altă parte, totuși, relativa demnitate proprie a acestei lumi create, care nu e numai o palinodie, ci, prin autonomia legilor ei și prin eficacitatea cauzelor secunde, fără a înceta o clipă să fie susținută de Dumnezeul cu care n-are nici o comună măsură, îi închide totuși chipul, asemănarea, în măsura în care caracterul de creatură indică, fără a dezvălui, ființa creatorului.

Între ontologismul iluminist și cvasipanteist al augustinienilor de observanță realistă (Anselm, Bonaventura) și între voluntarismul agnostic cvasidesperat al augustinienilor nominaliști (Scott, Occam), din care unii se pierd odihnindu-se în asemănarea consolatoare a lucrurilor create, închipuindu-și c-au văzut lumina lui Dumnezeu, iar ceilalți se pierd, deznădăjduindu-se că nu pot străbate la asemănare, Toma d'Aquino statornicește ce poate ști despre Dumnezeu, vedenia adevăratului chip al omului.

Și dacă, până la urmă, universul lui apare poate prea separat, cine ar putea afirma că Toma a istovit definitiv tainițele bogăției Dumnezeiești, tainițele discriminării?

Să pornim însă cu Toma pe drumul nunții ce duce spre Dumnezeu.

Ca în basmele românești, feciorul de-mpărat care pleacă-n lume spre a-și împlini ursita trebuie să înceapă prin a înfrunta și a zdrobi balaurul care-l așteaptă sub podul de argint.

De obicei, balaurul acesta e chiar Împăratul Tată, dat de trei ori peste cap și prefăcut de nu-l mai cunoaște ochiul fiului.

Așa e și aici.

Prima etapă a drumului care duce la Dumnezeu, pe tărâmurile filosofiei, stă în înlăturarea pretinsei viziuni directe și firești a lui Dumnezeu, de către om.

Ca și în basme, lupta e aci lupta cu chipul travestit și deformat al tatălui, care taie calea oricărei încercări de a străbate mai departe.

Psalmistul a spus: „Nebunul și-a zis în adâncul sufletului: Nu este Dumnezeu!“[4]. Și Toma se-ntreabă, îngrijorat de necredința pe care o vede-n jur, dacă Dumnezeu se vădește firesc în sufletele tuturor oamenilor.

Sfântul Ioan Damaschinul o mărturisește fățiș. Dar Toma socotește că trebuie *bine* înțeles ce zice sfântul!

Toma răspunde într-adevăr: Nu! Dumnezeu nu se vădește *firesc* în sufletele oamenilor! Ceea ce e vădit sunt *temeiurile* cu ajutorul cărora omul urcă din parte cugetând la pricinile efectelor.

Mai e și alt fel de a pretinde că Dumnezeu e scris în inima omului. *Privirea strădaniei omenești,* făptuirea omenească, dorința omului de fericire, care este dincolo de orice faptă și care-l împinge pe om spre bunul suprem ar fi deci încă o dovadă vie a faptului că e Dumnezeu.

Nici această dovadă nu mulțumește pe Toma.

Dacă e adevărat că fapta omului tinde spre Dumnezeu, nu e mai puțin adevărat că omul nu știe limpede – și uneori nu știe deloc – spre ce tinde...

O altă cale pentru dovedirea *a priori* a existenței lui Dumnezeu se trage din ideea de adevăr.

Dacă Dumnezeu e „calea, adevărul și viața“[5] și dacă adevărul nu poate să nu fie, pentru că, chiar dacă n-ar fi, tot ar fi..., atunci și Dumnezeu este, fiindcă nu poate să nu fie...

Dacă deci Socrate stă jos, Dumnezeu există.

Și, de asemeni, există Dumnezeu și dacă Socrate stă drept, sau dacă Socrate e muritor! Sau orișice [i] s-ar întâmpla lui Socrate!

O altă cale purcede a dovedi existența lui Dumnezeu, *pornind de la ideea ființei supreme.*

O asemenea ființă, *dacă este,* nu poate fi numai gândită. Fiindcă o ființă existentă efectiv e mai perfectă decât una gândită – fiindcă acesteia îi lipsește ceva: existența – și, ca atare, ființa în a cărei noțiune n-ar fi decât aceea de „gândită“ nu ar fi ființă supremă.

Toate căile arătate își trag temeiul de convingere într-un același chip.

Toate trag existența de fapt a lui Dumnezeu din firea, adică din esența lui.

Ființa supremă, *ens necessarium, ens realissimus*[6], Dumnezeul filosofilor, care nu e chiar așa [de] deosebit de Dumnezeul lui Avraam și al lui Isac, câtă vreme *Sfânta Scriptură* grăiește: „Eu sunt cel ce sunt“[7], unește, în chip cu totul deosebit de ce se întâmplă cu lucrurile făcute, faptul de a fi cu felul de a fi. Dumnezeu e ființa al cărei fel de a fi este să fie în fapt.

Lucrul acesta nu e adevărat despre nici o ființă creată, fiindcă nici una nu e gândită ca existență în chip necesar. Esența nici uneia nu-i învăluie existența. Trandafirul e o floare și pot gândi un trandafir, fără ca spinii să mă-nțepe!

Pentru că Dumnezeu este una, o ființă al cărei fel de a fi este de a fi existent; de îndată ce ajungi să concepi o atare ființă, trebuie să o postulezi că e în ființă.

Pas de mai spune că nu poţi trece de la esenţă la existenţă decât abuziv. Rişti să ţi se răspundă foarte tare: asta nu înseamnă decât că nu concepi în realitate, adică *efectiv,* fiinţa necesară.

Obiecţia e foarte justă, dar ea ruinează şi puterea de probare a argumentului.

Argumentul ontologic e concludent numai pentru cel care are mai *dinainte* ideea fiinţei necesare; dar nu [se] poate impune cui nu are ideea unei atare fiinţe.

Argumentul, spre a dovedi existenţa lui Dumnezeu, începe prin a o presupune.

Înţelegem astfel de ce, pentru credincioşii augustinieni, un asemenea argument părea concludent. Să vedem de ce nu pare concludent tomiştilor.

Răspunsul e relativ simplu şi ţine de felul în care Toma d'Aquino concepe cunoaşterea omenească.

Pentru Toma d'Aquino, argumentul nu e concludent, fiindcă esenţa *ideii de Dumnezeu* nu ne e dată.

Şi de ce nu ne e dată?

Nu ne e dată pentru că cunoaşterea omenească porneşte de la materie. Fiinţa pe care o cunosc este fiinţa sensibilă care poate fi simţită. Obiectul raţiunii este să abstragă felul de a fi, care cauzează faptul de a fi al fiinţelor sensibile, concrete.

Mintea omului nu intuieşte direct esenţa existentului, nu vede – ca intelectul îngeresc – consecinţa, dată în cauză, printr-o vedenie unitivă care anulează diferenţele creatului.

Ci mintea omenească urcă greu din concluzie în concluzie şi leagă adevărurile între ele, mijlocind pe unele printr-altele.

Asta e starea cunoştinţei omeneşti, care nu e cunoaşterea intuitivă a unui spirit pur, ci cunoaşterea raţională a unei fiinţe corporale, dotate cu sensibilitate.

Nu avem deci o cunoaştere nemijlocită şi înnăscută a existenţei lui Dumnezeu, ci numai – cum am spus – a principiilor cu ajutorul cărora ne urcăm la el în cârje, cugetând de la efecte la cauzele lor.

Iluzia se naşte din faptul că obişnuinţa ne îndeamnă să socotim înnăscută o idee cu care ne-am obişnuit.

Înseamnă aceasta că existenţa lui Dumnezeu e de nedovedit? Şi că trebuie să rămânem pradă agnosticismului său? Nu.

Fără a ni se destăinui esenţa divinităţii, putem dovedi existenţa, urcând pe cârjele raţiunii spre Dumnezeu, dar cu condiţia de a pleca de la sensibil, ci nu de la esenţa divină.

Iată dar, cum, din critica neizbândei acestor încercări de dovadă *a priori* se dezvăluie posibilitatea unei alte categorii de dovezi, adaptate naturii intelectului uman: probele *a posteriori!*

A doua etapă a cunoaşterii lui Dumnezeu în filosofia lui Toma d' Aquino stă în ridicarea treptată de la lucrurile create la cel care le-a creat.

Gândul care încearcă să ajungă la Dumnezeu pornind de la lucrurile simţite de-a dreptul poate urma, după Toma d'Aquino, una din următoarele cinci căi:

1. Cea dintâi cale, şi cea mai însemnată pentru el, porneşte – pe urmele lui Aristotel – de la constatarea faptului *mişcării,* spre a conchide la existenţa unui *primum movens*[8].

Redus la forma lui cea mai simplă, aceea din *Summa Teologică,* şi dezbrăcat de toate dovezile ajutătoare care-l însoţesc în *Summa Contra Gentiles,* acest drum e următorul:

Din experiență, știm că lucrurile mișcă. Tot ce mișcă e mișcat de un altul, care e mișcat, la rândul lui (*omne movens movetur*), și așa mai departe, până la un prim motor, pe care nu-l mai mișcă nimeni.

Două lucruri sunt de dovedit aici, pentru ca argumentul să convingă:

a) de ce tot ce mișcă e mișcat; adică, de ce nu se mișcă nimic prin sine;

b) de ce nu ne putem urca la nesfârșit, din mobil în mobil, ci trebuie să presupunem neapărat un *primum movens*.

De ce nu se poate mișca nimic prin sine? Să adâncim.

Mișcarea e pentru Toma, ca și pentru Aristotel, *trecere de la ce poate fi* (de la potență) *la ceea ce este în fapt* (la act).

Dar un lucru nu poate fi mișcat, adică nu poate fi trecut de la starea de posibilitate la starea de fapt decât de un alt lucru, care e tot în stare de fapt.

Cum mișcarea e deci actualizarea unui lucru posibil, ar trebui ca lucrul care se mișcă singur să fie în același timp – și sub același raport – și actualizat (pentru a fi motor, cauză mișcătoare), și în posibilitate (pentru a fi mișcat).

Un lucru nu poate fi însă simultan, în același fel și sub același raport, și în stare de *fapt* și în *posibilitate*. Deci, tot ce mișcă e mișcat de altceva. Iar dacă ceea ce mișcă trebuie să fie în fapt, adică mișcat el însuși, el trebuie să fie mișcat de-un altul la rândul lui și așa mai departe.

Până unde?

Regres în infinit nu poate fi, pentru că, în acest caz, n-ar mai fi un *prim* motor, și dacă n-ar fi un prim motor care să miște pe cel de al doilea și așa mai departe, totul ar sta în nemișcare.

Pentru ca mișcarea să poată exista, trebuie să admitem existența unui prim motor, nemișcat de nimeni: Dumnezeu.

Însă, cum mișcarea există, există și un prim motor.

Ideea aceasta a motorului nemișcat, la care ne ridicăm din înțelegerea mișcării, are o mare însemnătate în filosofia lui Toma d'Aquino. Căci din ea va deduce toate atributele prin care se caracterizează pentru mintea omenească firea divinității: unitatea, simplicitatea, vecinicia și aseitatea (ființarea de sine stătătoare).

2. A doua cale pe care ne putem ridica spre Dumnezeu, pornind de la lucrurile create, este reflecția asupra *cauzei eficiente* a lucrurilor, adică asupra pricinei care face ca lucrurile să fie, în fapt, spre a conchide la existența unei *cauze prime*.

Argumentarea, reprodusă aidoma în amândouă *Summele,* e înrudită de aproape cu cea dintâi.

Dacă privim lucrurile care sunt, fiecare are o pricină care îl scoate din neant, care îl face să fie. Nici o ființă nu-și este însă *causa sui*[9].

Cauza fiind, în chip necesar, anterioară efectului, o ființă care și-ar fi sieși cauză eficientă ar trebui să-și fie anterioară sieși, ceea ce este absurd.

Deci, fiecare ființă își are cauza în afară de sine, în altă ființă și așa mai departe.

Dar nici acum nu putem regresa la infinit, din cauză în cauză, pentru aceleași motive.

Fiecare lucru existent atârnând de cel care-l cauzează, dacă n-ar fi o cauză primă, n-ar fi nici o cauză secundă și dacă n-ar fi o asemenea cauză, din aproape în aproape, nici unul din lucrurile pe care le vedem existând n-ar putea fi.

Însă noi vedem că lucrurile sunt.

Există deci o cauză primă.

3. A treia cale, dezvoltată numai în *Summa Teologică*, pornește de la contemplarea *lucrurilor contingente,* spre a conchide la existența *ființei necesare*.

Lucrurile din lume se nasc și pier. Sunt deci lucruri care pot fi, însă și care pot și să nu fie.

Lucrurile acestea contingente (care pot și să nu fie) nu sunt însă veșnice. Pentru că, dacă în veșnicie nu s-ar împlini putința lor de a nu fi, ele n-ar fi contingente.

Vine deci totdeauna o vreme în care acestea nu mai sunt.

Dar dacă toate lucrurile ar fi contingente, ar fi fost desigur o vreme în care n-ar fi existat nimic.

În acest caz, fiindcă nimic nu poate fi fără intervenția altei ființe, nici astăzi nu ar fi nimic.

De vreme ce însă lucrurile sunt înseamnă că nu sunt toate contingente, ci există o ființă necesară.

Aceasta-și poate trage necesitatea din sine sau din altă ființă. Dar – cum am văzut că nu ne putem urca la nesfârșit în șirul ființelor care-și datoresc necesitatea altor ființe – trebuie să admitem existența unei ființe necesare care să nu-și datorească necesitatea decât sieși, dar de care să atârne necesitatea celorlalte ființe. Este acel *ens a se necessarius*[10], în care regăsim pe Dumnezeu.

4. A patra cale a cunoașterii lui Dumnezeu pornește de la contemplarea gradelor de perfecțiune a ființelor concrete, a plinătății lor, mai mari sau mai mici, și conchide la existența ființei supreme.

În *Summa Contra Gentiles,* Toma reia argumentul aristotelic care, pornind a) de la constatarea că există

grade de adevăr și b) că gradele de adevăr corespund gradelor de ființă, c) precum și de la constatarea că măsura gradului de adevăr realizat în fiece lucru particular se judecă în raport cu adevărul absolut și suveran, conchide la existența ființei supreme.

În *Summa Teologică,* această cale se lărgește, întinzându-se la întreaga ierarhie a valorilor de existență.

Există în lume lucruri mai mult sau mai puțin bune, adevărate, frumoase, nobile, drepte sau... calde. (Și la fel pentru toate perfecțiunile asemănătoare ale ființei.)

Dar, mai multul sau mai puținul ce se spune despre fiecare lucru nu se spune decât prin compararea gradului de perfecțiune respectivă realizat în lucru, cu ceea ce e această perfecțiune în gradul ei suprem.

Există deci un grad suprem de adevăr, de bine, de nobil, de drept, de frumos sau de cald, care constituie ființa supremă.

Și cum, după Aristotel, gradul suprem de adevăr e și gradul suprem de ființă, iar gradul suprem al unui anumit gen e *cauza* a tot ce aparține lucrului din însușirea genului respectiv, trebuie să existe ceva care să fie cauza ființei, bunătății și perfecțiunilor de tot soiul, care sunt în toate lucrurile, și acesta e Dumnezeu.

Dacă interpretarea primelor trei căi nu suscită dificultăți lăuntrice în rândul comentatorilor, aceasta de-a patra cale stârnește oarecare controverse.

Căci – zic comentatorii –, sau Toma a luat ideea de *maxime ens* și de *maxime veritas*[11] în sens *relativ,* și atunci concluzia trasă în favoarea unei ființe *absolut supreme* este un paralogism;

sau Toma a luat ideile acestea în sens *absolut,* și atunci concluzia e defectuoasă, pentru că argumentarea care conchide de la considerarea gradelor de adevăr la existența supremă nu face decât să reia argu-

mentele apriorice augustiniene și anselmiene, care deduc pe Dumnezeu din *ideea de adevăr* sau din *ideea ființei supreme.*

Rădăcina istorică platonizantă și înfățișarea platonizantă a mersului gândirii tomiste pe acest drum nu sunt de tăgăduit.

Constituie însă ele o cădere a tomismului sub învinuirea ontologismului, pe care-l reproșa augustinienilor ce foloseau argumente similare?

Gilson, care a aprofundat lucrurile, observă, cu drept cuvânt, că învinuirea nu e justă.

Ce vină făcea Toma ontologismului augustinian?

Că conchide la existența ființei divine pornind de la contemplarea esenței ei, ceea ce e o petițio de principii[12].

E valabilă această obiecție în cazul celui de-al patrulea argument tomist?

Nu.

Căci el nu începe prin a contempla firea divinității, ci pornește tot de la considerarea însușirii ființelor concrete.

Ce sunt însă aceste ființe? Un amestec de forme inteligibile cu materia sensibilă.

De la ce pornește raționamentul?

Nu de la ideea pură de adevăr, bine sau frumos, ci de la ideile corespunzătoare, pe care intelectul omenesc le desface prin abstracție din lucrurile sensibile care le cuprind în parte.

Poziția nu are nici un viciu logic – adaugă Gilson –, pentru că, dacă exemplarele divine ale binelui, frumosului sau adevărului cerut ne scapă, participările lor finite nu numai că nu scapă minții omenești, ci formează primul obiect al inteligenței noastre.

Ce ne-ar opri atunci să luăm ca punct de plecare al raționamentului însușiri ale ființei realizate în grade

deosebite de perfecție, tot așa cum s-au luat mișcarea, cauza sau necesitatea?

Se poate deci spune că toate căile tomiste sunt, într-un fel, și ele platonice.

Aici se dezvăluie mișcarea esențială a căilor tomiste către Dumnezeu: „Nihil est cognoscibile, nisi per similitudine primae veritatis“[13] și lumea în care se realizează: univers ierarhizat după gradele de existență și perfecțiile închise în esența lucrurilor.

5. A cincea și ultima cale pornește de la constatarea *rânduielii lucrurilor* și conchide la existența unei *inteligențe rânduitoare* a lor.

Lucrurile potrivnice și deosebite prin firea lor nu se pot împăca într-o aceeași rânduială, totdeauna, sau de cele mai multe ori, dacă nu există o ființă care le stăpânește și care subordonează pe fiecare unui scop determinat.

În lume, constatăm însă că lucruri cu firi deosebite se-mbină într-o aceeași rânduială, nu uneori și din întâmplare, ci mereu și-n chip regulat.

Trebuie deci să existe o inteligență providențială care să domnească în lume.

Deși deosebite, adică pornind fiecare de la constatarea altui fapt, spre a ajunge la existența unuia din felurile de a fi ale divinității:

– primul, de la mișcare la primul motor;

– al doilea, de la efect la cauza primă;

– al treilea, de la existența contingentă la ființa necesară;

– al patrulea, de la perfecțiunile participate ale ființei concrete, la plinătatea ființei supreme;

– al cincilea, de la rânduială la ordonator.

Cele cinci căi spre Dumnezeu ale lui Toma d'Aquino au însemnate caractere comune, care arată că nu sunt decât o diversificare a unei aceleiași mișcări a spiritului uman.

1. *Toate au o bază empirică,* pornind de la constatarea unui *fapt,* deosebindu-se prin aceasta de dovezile augustiniene și anselmiene.

2. *Toate aplică principiul cauzalității,* conchizând de la aceste fapte la *cauza* lor, folosind, în acest scop, puterea inteligenței de a surprinde în lucrurile concrete esențele participate, subzistând curate în exemplarele inteligenței divine și menținând deosebirea clară dintre Creator și creatură.

3. *Toate presupun o rânduială ierarhică de cauze,* rânduite în ordinea perfecțiunii ființelor subzistente prin cauze secunde, dar neexplicate deplin decât prin cauze prime...

A treia etapă a cunoașterii lui Dumnezeu în filosofia lui Toma d'Aquino stă în determinarea atributelor lui Dumnezeu.

Ce putem ști despre Dumnezeu, în afară de faptul *că* este?

Putem noi cunoaște *ce* este? Putem noi ști ceva despre firea lui?

În primul rând, ce înseamnă a spune că știu *ce* este un lucru?

A ști ce este un lucru însemnă, în același timp, două lucruri.

1. Întâi, a-i cunoaște *genul,* a-l situa într-o clasă de lucruri la fel cu el, după însușirile comune.

2. Apoi, a-i cunoaște *însușirile proprii,* care-l caracterizează înăuntrul genului și-l deosebesc de lucrurile asemănătoare.

Într-un cuvânt, a cunoaște *per esentiam*[14] înseamnă a defini.

Această cale nu e închisă pentru cunoașterea Dumnezeirii, pentru că firea lui Dumnezeu nu face parte din nici un gen. Ea depășește într-atât orice altă ființă, încât nu poate sta alături și forma o clasă de ființe cu nici o alta.

Dacă nu putem spune ce este, nu putem oare spune măcar ceea ce nu este?

În loc să plecăm de la o esență necunoscută și să-i adăugăm determinări pozitive lipsite de orice suport, nu ne-am putea apropia de Dumnezeu prin determinări negative, în raport cu esența lucrurilor cunoscute?

E acest fel de a proceda un mod de cunoaștere? Da. Însă e imperfect. Determinările negative strâng obiectul, ca și cele pozitive, și-l deosebesc de ceea ce nu este el.

În felul acesta, mintea omenească, fără a putea pătrunde vreodată, instituie totuși un asediu în regulă al esenței lui Dumnezeu.

Care sunt, după Toma, fazele succesive ale acestui asediu? Ce poate cuceri mintea omului din liniile de apărare ale Cetății lui Dumnezeu?

Fie-mi îngăduit, în această epocă de „linii Maginot[15]", această comparație – grosolană, dar expresivă – a asaltului lui Toma împotriva liniei „Marelui Anonim", a zeului necunoscut al apostolului Pavel[16]. Comparația nu e chiar absurdă, dacă ne amintim de metoda „localizării misterului" de care vorbea cândva Jacques Rivière.

Căile de străpungere le cunoaștem:

Cea dintâi este calea mișcării și, pe această cale, principală unealtă de asediu, tancul întregei operațiuni tomiste este *motorul imobil.*

Cu ajutorul ei cucerește Toma cea dintâi linie de apărare a Dumnezeirii. Linia înaintată, de camuflaj, a timpului.

Fiind nemișcat, Dumnezeu e fără-nceput și fără sfârșit, dincolo de Timp, adică *vecinic*.

Depășirea liniei timpului atrage căderea consecutivă a altor puncte de sprijin, legate de ea.

Dacă Dumnezeu e vecinic, el *nu e amestecat*. El nu poate să nu fie. Deci, e *totdeauna în act*. Deci, *în el nu e nici o posibilitate pasivă*, nedeterminată, *el nu e materie*. Dacă nu e material și nici o posibilitate nedeterminată, *el e simplu*, și, dacă e simplu, *e unic*, și dacă e simplu și unic, *nu e în el nimic străin de el însuși*.

Spărtura produsă în linia întâi a apărării tainelor Dumnezeiești este exploatată de Toma la aripă pe a doua și a treia cale de pătrundere, aceea a cauzalității eficiente și aceea a contingenței, de data asta spre centrul poziției, *împotriva liniei existenței*. Uneltele de atac sunt aci ideea de *causa sui* și ideea de *ens necessarium*[17].

Dacă Dumnezeu e unul și neamestecat, atunci firea lui nu se poate deosebi, ca la făpturi, de fapta lui. Felul lui de a fi este faptul lui de a fi. El este cel care este!

Și cum ființa lui este *neadăugată* și *nealterabilă*, ea nu poate izvorî decât din ea însăși. Ea este *causa sui*.

Poziția dobândită se cere însă consolidată.

Existența aceasta a lui Dumnezeu care se confundă cu o existență neexhaustivă, ce este, dacă ea nu e un gen care să îngăduie definirea divinității?

Ce rămâne dintr-o astfel de cunoaștere? Nu e ea o simplă schemă, o pură abstracție, goală de conținut?

Ne-am înșela dacă am crede că toate aceste cuceriri negative sunt împuținări ale ființei Dumnezeiești.

Asediul de care vorbim este un asediu în Duh și știm că, spre deosebire de cele ce se petrec în lumea

trupurilor, unde cunoașterea e istovitoare, exhaustivă, și ridicarea la sens golește ideea de conținut existent, aci fiecare punct cucerit deschide o nouă perspectivă îmbogățitoare a ființei.

În aceeași clipă în care ostașii minții au cucerit o poziție asupra lui Dumnezeu, toată realitatea lui de foc se vădește *dincolo* de poziția cucerită.

Metoda de asalt a lui Toma e o metodă de înaintare prin depășiri succesive. O metodă de transcendere pornind de la lucrurile de aci.

Ceea ce dobândești, în fond, e sentimentul pe care trebuie să-l fi încercat Napoleon după bătălia de la trecerea Moscovei. Nedumerirea de după victorie și presimțirea îngrijorătoare a prăpăstiilor care se deschid necontenit în calea unei încercări de cuprindere din care Celălalt se derobează.

Să nu fie această cale firească a minții decât o iluzie, la fel cu alergarea ogarului după un iepure fictiv? Sau ca portretul lui Léon-Paul Fargue, pe care pictorul l-a-nchipuit urcând spre soare pe-o scară atârnată-n vânt?

Nu. Alături de această cale a determinărilor negative, mai există și o a doua cale firească, pozitivă. Aceea a cunoașterii *după asemănare*.

Dacă Dumnezeu nu poate fi definit și dacă determinările negative nu-l mărginesc în chip real, ci-i vădesc numai transcendența absolută față de oricare făptură, ce și cum putem ști pozitiv despre el?

Și, cum putem, fără a blestema, să-i atribuim însușiri cum sunt bunătatea, frumusețea, Tăria, adevărul, pe care le rostim cu înțeles despre lucrurile de aici?

Lămurirea acestei putințe ne-o dă încercarea lui Toma d'Aquino de a statornici *sensul analog al existenței* – una din articulațiile de căpetenie ale sistemului tomist.

Între ceea ce spuneam despre lucrurile de aci și ceea ce spuneam despre Dumnezeu nu există comună măsură. Nici o afirmație omenească nu se aplică de fel lui Dumnezeu și lucrurilor din natură. Orice determinare împrumutată lumii de aci este *irelevantă* pentru esența Dumnezeirii. Orice afirmație cuprinde-n ea un sens privativ. Orice propoziție relativă la creatură își pierde sensul aplicată lui Dumnezeu.

Atacul tomist se desfășoară aci pe calea a patra a depășirii, adică pe calea argumentului care pornește de la valorile participate, la valorile etern subzistente în înțelepciunea divină. E un atac insidios. El nu mai e un atac mecanic sau un atac eficient. Ci un atac cu predare din lăuntru. Un atac întemeiat pe o complicitate a inteligenței divine, care lasă *urme* în lucrurile firești, în tabăra atacatorului. Calea aceasta presupune un complice în cetate. Un Efialtes al Duhului care să arate căile de întoarcere a Termopilelor văzduhului.

Urmele sunt irelevante, desigur, în natura lor; ascunse, criptice, *per specula et enigmatae*[18], dar sunt urme care – la nivelul cunoașterii omenești – se pot totuși descifra.

Însușirile de bun, de frumos, de adevărat, pe care le atribuim lucrurilor create nu-și au izvorul în creație.

Ele sunt amprentele digitale lăsate de Creator pe făptură.

Ele nu permit conchiderea univocă de la Creator la creatură, dar vădesc că făptura are un Creator.

Analogia joacă acest rol, de a pune mintea pe cale. Ea nu destăinuiește esența celor de Dincolo; arată însă în lucrurile de aci o asemănare cu cele de Dincolo. Nu poți trece, cu ajutorul ei, nici univoc, nici echivoc, de la Creator la creatură. Dar te poți referi la ea.

Bunătatea, perfecția, mărginite și imperfecte, de aici, se referă la o bunătate și o perfecție nemărginită de dincolo.

Multiplicitatea conținuturilor *referite* nu compromite *unitatea* și *simplicitatea* dumnezeiască, pentru că ele nu sunt *atribuite* ca însușiri lui Dumnezeu, ci sunt *referite* la însușiri asemănătoare, necunoscute în ele însele, ale Divinității.

Din faptul că bunătatea și frumusețea sunt deosebite aci, nu pot conchide la fel pentru firea lor de dincolo.

Pe această cale, Toma ajunge să refere esenței dumnezeiești bunătatea nemărginită a binelui suprem, inteligența nemăsurată, voința, viața, cunoașterea de sine și cunoașterea făpturii într-un chip deosebit de felul nostru de a cunoaște, toate efectele firii preexistând în inteligența divină și cunoașterea lor fiind cauză lucrătoare a acestora.

Concluzia acestei căi directe o putem aduna acum la un loc cu celelalte.

Mintea noastră nu poate fi socotită că știe *ce e un lucru* decât când îl poate defini, adică atunci când își înfățișează complet adecvat ceea ce este.

Tot ce mintea noastră concepe despre Dumnezeu e, în chip necesar, deficient și de aceea firea lui scapă cuprinderii minții noastre.

Concluzia lui Toma d'Aquino e, aci, aceeași cu a lui Dionisie Areopagitul: cea mai înaltă cunoaștere pe care o putem dobândi în viața aceasta cu privire la firea dumnezeiască este certitudinea că Dumnezeu e mai presus de tot ce gândim despre el[19].

Înțelesul ce se dă cunoașterii atributive a esenței lui Dumnezeu se leagă deci cu înțelesul pe care l-am dat dovezilor despre existența lui.

Toate nu sunt decât mărturii ale transcendenței absolute a esenței divinității față de făptură.

Toată învățătura lui Toma despre caracterul *univoc* și *analogic* al ideii de existență, care nu este un *gen* în care să se subsumeze ansamblul lucrurilor, este menită să articuleze această imposibilitate de a cuprinde sub un același concept Creator și creatură, adică să salveze transcendența absolută a Divinului și să evite orice fel de compromisuri panteiste.

Înțelegem acum de ce Toma critică ontologismul augustinian așa cum fusese înțeles de Anselm, de Alexandru din Halès, de Bonaventura; este pentru că aceștia nu situează suficient de clar platonismul acolo unde e locul lui, în lumea înțelepciunii divine, transcendente, făcând din această înțelepciune un fel de arhetip firesc al lucrurilor de aci, adică – ceea ce nu se poate – un fel de acoladă care unește sub un același raport lucrurile de aci cu cele de dincolo.

Urmările acestui lucru în înțelegerea filosofică a faptului creștin sunt nebănuite, deși nu se vădesc decât unui ochi obișnuit cu rigorile gândului.

Căci de îndată ce ontologismul a introdus, măcar de ispită, ideea echivocității relațiilor dintre Creator și creatură și permite gândului urcarea directă *revelantă*, de la creatură înapoi spre Creator, înțelegerea faptului esențial al creștinismului, întruparea, precum și înțelegerea Sfintei Treimi suferă devieri, care amenință să le compromită taina. Procesiunea Fețelor Dumnezeiești apare ca un arhetip al Creației înseși, în continuitate cu procesiunea restului lucrurilor. Lucrurile apar

condiționate prin esența divinității, care ar fi oarecum obligată prin firea ei să le creeze. Astfel se compromite actul ireversibil al creației, a cărui întreagă măsură e în Dumnezeu, dar întruparea, în loc de a fi un fapt de Har, o unire suprafirească a divinului cu umanul în Hristos, o manifestare a dragostei lui Dumnezeu, fără de asemănare, tinde să devină un fel de *categorie necesară* a universului, înrudită necesar cu faptul creației, care legitimează ceea ce s-a văzut la unii origeniști, adică o mărturisire eretică a unei întrupări graduale și universale.

Toată această argumentare poartă, în fond, nu împotriva Fericitului Augustin, ci împotriva platonismului, latent sub această interpretare. Și nu poartă nici în mod absolut împotriva platonismului, ci împotriva celor care fac platonism la nivelul inteligenței umane, alimentând[20] astfel confuzia înțelegerei creștine a lumii cu o înțelegere panteistă, care compromite deosebirea Creatorului de creatură și înțelesul temei întrupării.

O lume ierarhică de esențe există și pentru Toma d'Aquino; dar între creatură și Divinitate e o deosebire de esență.

În timp ce la Platon trecerea de la Dumnezeu la lume se făcea continuu și procesiv, printr-un spor al neființei (el nu acordă spiritualitate pură decât lui Dumnezeu), [descrescând de la] îngeri, [la] oameni, [la] animale și [la] lucrurile materiale, până la pura nonexistență a *materiei*, la Toma d'Aquino – ca și la Aristotel –, există discontinuitate ontologică între regiunile ființei. Fiece ființă e o alcătuire de formă și de materie proprie. Și ierarhia ființelor nu o dă numai amestecul de materie și forme, ci ierarhia pluralistă a formelor substanțiale.

O înţelegere organic deosebită a structurii existenţei deci. Astfel, în timp ce la Platon trecerea de la posibilitate la act, de la idee la lucru existent constituie nu o îmbogăţire, ci o *sărăcire a fiinţei* prin căderea ei în materie, în nefiinţă, la Toma d'Aquino – ca şi la Aristotel –, trecerea spre act a purei posibilităţi constituie o *sporire a fiinţei*. De aceea, în filosofiile creştine întemeiate pe platonism, lumea creată va tinde spre o inconsistenţă funciară, care, în unele rătăciri origeniste va merge până la instituirea lipsei în Dumnezeu, iar în unele rătăciri postaugustiniene va merge până la răpirea oricărei semnificaţii a lucrării omeneşti spre mântuire: *Soli Dei gloria*[21].

Pe când, dimpotrivă, filosofia creştină, derivată din împăcarea aristotelismului cu dogma, va căuta să salveze separaţia radicală a esenţei Creatorului de cea a creaturii şi unirea lor substanţială, hipostatică în faptul dumnezeiesc al Întrupării Domnului Hristos.

Intuiţionismul filosofic confundă viziunea de beatitudine, cea de har, a sfinţilor, cu cunoaşterea noastră firească de aci, pe când în realitate aceasta nu e, după vorba Sfântului Apostol Pavel, decât „cunoaştere din parte, ca prin oglindă, în ghicitură", iar aceea va fi „faţă către faţă"[22].

Din toate însuşirile arătate până acum, aţi băgat de seamă că lipsesc, pe de o parte, toate însuşirile care înfăţişează lucrarea tainică a lui Dumnezeu în lume [şi, pe de altă parte], legătura lui intimă cu Fiinţa în lucrarea mântuirii.

Este pentru că semnificaţia esenţială a lucrării Dumnezeieşti, mântuitoare, omul n-o are pe calea cunoaşterii fireşti.

Taina Sfintei Treimi, izvorul creaţiei, adică mărturisirea că „Hristos e Fiul Dumnezeului celui viu"[23] care singură ne scapă de triteism şi de modalism şi ne face să mărturisim un singur Dumnezeu în trei Feţe de o fiinţă, nu se face în înţelegere, ci în Duhul.

Şi, la fel, taina unirii hipostatice, izvorul mântuirii, adică mărturisirea unirii în fiinţa unică a Domnului Hristos, a două firi nedespărţite şi neamestecate, divină şi umană, care singură ne fereşte, de o parte, de *monofizism* (de o fire) şi, de alta, de *diteism* (două voinţe), nu se dezleagă înţelegerii fără Har.

Fireşte, cugetarea filosofului va proiecta şi asupra acestor probleme: 1) distincţia reală dintre existenţă şi esenţă la lucrurile create şi identificarea lor în Dumnezeu; 2) distincţia dintre act şi posibilitate şi 3) caracterul analogic al cunoştinţei şi va obţine o lămurire lineară a tainelor celor mai adânci ale vieţii noastre creştineşti.

În ce mă priveşte însă, simt că mă apropii de prăpăstii în care mintea şovăie să urmărească discriminările subtile ale scolasticii târzii asupra *deosebirii reale* dintre *existenţă* şi *esenţă,* chiar în concepţia divinităţii.

Nu numai pentru că ar fi obositoare. Dar pentru că socotesc mai de folos sufletelor noastre să păstreze de la început acestor taine caracterul negrăit, la care tot ne-am întoarce, după ce am fi trecut prin arşiţa minţii în preajma acestor meleaguri.

Să aruncăm deci o privire încheietoare asupra celor spuse până aci.

La întrebarea copilului de 5 ani, nu răspunde filosoful Toma d'Aquino.

Pentru că drumurile cunoaşterii lui Dumnezeu sunt aci, toate, căi „prin oglindă, în ghicitură", iar nu vedenia *faţă către faţă.*

Dar, pentru această vedere, nici o filosofie din lume nu te poate învrednici. Ci numai sfinţenia!

Când am ajuns a lămuri măcar aceste lucruri şi a deosebi cărările imanente ale gândului de depăşirea efectivă care nu se întâmplă niciodată de jos în sus, suntem poate mai pregătiţi a înţelege cuvinte ca acelea pe care le rosteşte Toma ucenicilor săi, care-l roagă să urmeze a le comenta textele:

„Astfel de lucruri mi-au fost dezvăluite, fraţilor, încât toate acestea îmi par a nu fi decât paie şi vânt!"

Realism tomist şi idealism fenomenologic[1]

Pentru Platon, ideea este în acelaşi timp esenţă a realităţii şi esenţă a cunoaşterii, cu alte cuvinte ceea ce cade în inteligenţă este tocmai ceea ce există; aceasta logic, iar metafizic, ideea este aceea prin care există lucrurile trecătoare ale lumii simţurilor, ce nu sunt decât nişte copii palide ale lumii ideilor.

Pentru Aristotel, la fel, inteligenţa poate cuprinde de-a dreptul esenţe, şi esenţa este aceea ce face metafiziceşte posibilă existenţa lucrurilor.

Cu următoarele deosebiri gnoseologice:

1) la esenţe se ajunge pe cale de abstracţie; şi

2) aceste idei nu sunt realizate independent de lucrurile trecătoare ale lumii simţurilor şi aparte ca la Platon, ci funcţionează ca principii organizatoare interne lucrurilor din această lume.

La fel pentru tomişti, esenţa e ceea ce cade imediat în inteligenţă, iar esenţa este ceea ce este şi principiul existenţei lucrurilor sensibile. Prinzând o esenţă, inteligenţa cuprinde simultan rădăcina reală a unui lucru. Aceste esenţe se dobândesc de intelectul agent prin abstracţie (scolastică). Aceste idei nu există însă imanent realizate în lume alături de lucrurile sensibile, ele există totuşi transcendent ca idei ale intelectului divin.

Pentru fenomenologie, inteligenţa poate ajunge la esenţe, dar aceste esenţe sunt ideale; singure lucrurile simţurilor sunt reale. Esenţa nu mai e apoi ceea ce cade imediat în inteligenţă, ci aceea la care poate ajunge in-

teligența prin neglijarea existenței. În ce raport sunt aceste esențe cu realitatea empirică, sau care e metafizica fenomenologiei nu ni se spune.

În știința exactă, de asemeni, inteligența nu cuprinde esențe, ci izolează condiții de mânuire. Ceea ce cade în inteligența științifică nu este deci un obiect logic care să fundeze existența obiectului, ci o felie ideală din existența aceasta prin care noi putem mânui obiectul. Succesul științei vine de aci.

Poziția științei exacte este o consecință a confuziei pe care a introdus-o Descartes între existența unui fenomen și mânuirea lui, posibilitatea de a-l fabrica. Căci aceasta este cunoașterea lui Descartes.

La Kant, ceea ce cade în inteligență nu e esența obiectelor, ci materia lor, căreia inteligența îi dă o formă. Siguranța cunoștințelor vine de la inteligență, nu de la obiecte.

La Hume, ceea ce cunoaștem sunt numai obiceiuri subiective, conținuturi ideale.

E de esența oricărui *realism,* ca esența să fie indisolubil legată existenței. Ca ceea ce este un lucru să fie în același timp ceea ce îl face să fie.

Dimpotrivă, e de esența idealismului să deosebească între existență și esență și să afirme că existența uneia nu implică pe cealaltă.

Aceasta ne dă cheia câtorva legături posibile:

Realism inteligibil, empiric, transcendental, transcendent, imanent. Realism naiv, metafizic, critic, intuiționist.

La Spinoza, realismul integral e realizat în Dumnezeu, ființă a cărei esență cuprinde existența.

Argumentul ontologic nu este o dovadă, ci o „poziție spirituală“, afirmația eristică a conștiinței realiste.

Abstracția scolasticilor se deosebește mult de abstracția științifică sau carteziană: abstracția scolastică seamănă mai mult cu reducția eidetică a fenomenologilor de

care se deosebește totuși prin veleitățile sale că ar avea rezultate realiste.

Abstracția științifică pleacă din empirie, desface din empirie anume calități empirice și interpretează prin ele obiectele; abstracția scolastică pleacă din empirie, dar nu rămâne în empirie, ci atinge în empirie ideile care fundează această empirie; abstracția kantiană pleacă din empirie, dar aplică empiriei formele *a priori* ale inteligenței; dar cum poate atunci atinge empiria e un mister. Abstracția carteziană desface obiectele în elemente simple, direct evidente; explicația carteziană constă în această desfacere și reconstruire ideală a obiectelor. E esențial socotit aci elementul pe baza căruia se poate reconstrui fără rest obiectul.

DELIMITĂRI ORTODOXE

1. ORTODOXIE ȘI APUS

Ortodoxia și Apusul după N. Berdiaev[1]

I. Între virtualitate și actualitate

Rândurile de mai jos alcătuiesc cuprinsul unei conferințe ținută la Paris acum câtăva vreme de filosoful rus într-un cerc de studii interconfesionale.

Le transciu după notele luate atunci, pe care le întregesc pentru o mai deplină înțelegere, fără a altera nimic din fondul gândirii autorului, convins că interesul lor subzistă întreg pentru toți cei ce caută o cheie deosebirilor dintre Răsărit și Apus.

Din întâlnirea creștinului ortodox răsăritean cu «frații» săi de lege apuseană, cel dintâi iese mai totdeauna cu un sentiment supărător de umilință și de inferioritate intelectuală. Pretutindeni unde stă de vorbă i se spune că, pe *tărâmul strict intelectual*, Ortodoxia a rămas «înapoiată». Chiar când nu i se spune, i se dă a înțelege aceasta pe departe.

De unde vine acest sentiment și ce preț are?

1. În primul rând, din faptul că *Ortodoxia nu a cunoscut o perioadă de înflorire a cugetării religioase analoagă scolasticei apusene.* Patristica a fost și este încă singurul îndreptar al Răsăritului pe cărările gândirii religioase. Apusenii nu-i tăgăduiesc în genere valoarea; se miră numai că, vreme de aproape zece veacuri, învățătura Bisericii Ortodoxe nu se mai dezvoltă.

Nu e vorba de analizat condiția acestei defecțiuni a cugetării răsăritene în ordinea speculațiilor religioase, ci numai de constatat un fapt care contribuie desigur la producerea sentimentului de inferioritate mai sus amintit. Chiar dacă am admite – cum fac unii – că *vi-*

tregia împrejurărilor a făcut din Răsărit un fel de pavăză a creștinătății, la adăpostul căreia apusenii s-au putut dezvolta în voie, aceasta nu ar înlătura pe tărâmul strict intelectual care ne preocupă aci motivul jenei amintite.

2. Adevăratul motiv al acestei neînțelegeri trebuie căutat, după Berdiaev, mai în adânc. *Observația* care se face „învățăturii" răsăritene de către apuseni *poate fi* aflată și *vădită cu privire la toate celelalte comori ale Ortodoxiei.* Într-adevăr, dacă comparăm temeiurile întregii vieți spirituale a Răsăritului cu acelea ale apusenilor, fie catolice, fie protestante, observăm că *ele au rămas latente în Răsărit,* în vreme ce în Apus au fecundat întreaga civilizație și viață pământească.

Pricina ar putea fi căutată cu folos – urmează Berdiaev – în aceea că, de la obârșie, Apusul a fost pătruns de spiritul aristotelismului nu numai în teologia sa, ci în toată structura formelor sale de viață. *Toată civilizația Apusului pare a se întemeia tipologic pe înțelegerea aristotelică a raporturilor dintre act și formă.* Organizarea în tot, actualizarea, ca temei al existenței înseși, necontenita strădanie de a da formă materialului, de a-l conforma prin acțiune după idei, de a realiza la maximum posibilitățile latente ale materialului pentru a făuri o lume desăvârșit realizată, iată tipicul acestei structuri în toate manifestările ei de seamă.

Răsăritul a înțeles altfel acest raport și a trăit în consecință. A nu fi îndeajuns de actualizat nu e nicidecum pentru răsăritean un semn de inferioritate; lăuntricul nemanifestat, dar în putință de manifestare, a avut întotdeauna în Răsărit mai mare preț decât forța aparentă și forma exterioară pe deplin actualizată care și-a istovit posibilitățile. Realizarea a fost întotdeauna o problemă străină sufletului răsăritean, „împlinirea" ce o

caracterizează aci fiind din capul locului opusă „istovirii" care o caracterizează dincolo. De aceea și comportarea răsăriteanului e deosebită. În loc de a istovi conținutul în actualizări și „in-formații", ea a constat mai ales în a feri lăuntricul de risipă, împiedicându-l să treacă în act în întregime. O pildă de acest fel ne e dată de înțelegerea deosebită a Bisericii, de pildă, „organism spiritual viu", în Răsărit, cu infinite posibilități latente pe care nu le actualizează decât la strâmtoare și care, toate, constituie scăderi (astfel explicitarea dogmei e pentru Răsărit un semn de „împuținare" la care Biserica e *silită* de eretici să recurgă); iar în Apus: „organizație" exterioară, juridică și socială, pe cât se poate mai clar definită și exprimată în activitatea ei.

În fond, realizarea, așa cum o înțeleg apusenii, nu a fost niciodată o împlinire, un adaos adevărat de ființă, prin acțiune; ci, dimpotrivă, o superficializare, trecere de la adâncul plin de ființă, deplin realizat într-un plan de idei platonice, la suprafața unei înfățișări trecătoare și efemere, într-o lume inconsistentă în ea însăși, cum e aceea a simțurilor.

Clădită pe alte principii decât acelea ce au curs în lumea din afară, viața Ortodoxiei a ținut astfel întotdeauna să deosebească hotărât Împărăția lui Dumnezeu de aceea a Cezarului. Apusul, dimpotrivă, n-a contenit a face analogii de la legea acestei lumi, la orânduirea celeilalte.

Această actualizare neîncetată, urmată în Apus, are *valoarea ei istorică netăgăduită,* dar nu e cu totul la adăpostul orișicărei critici. Aceasta pentru un motiv foarte simplu, bine cunoscut celor ce s-au îndeletnicit cât de cât cu viața spirituală. În focul încercărilor de a potența la maximum toate „forțele" spre a făuri în lumea de aci „o societate creștinească" aidoma Împărăției ce-

rurilor, *adevăratele valori duhovnicești riscă să fie lăsate-n umbră și poate chiar nesocotite.*

Nu încape deci îndoială că *apusenii au făurit o „civilizație"* exterioară, într-adevăr impunătoare și au dreptul să ceară Răsăritului ca acesta să le recunoască acest merit, ceea ce răsăritenii o fac bucuros, fără gând ascuns și chiar cu oarecare naivitate! Alături de această admirație inofensivă, Răsăritul are dreptul însă să arate în chip apăsat că disprețul apuseanului pentru că Răsăritul n-a făcut la fel, în ceea ce-l privește, nu e deloc justificat. Apusul ar fi trebuit măcar să înțeleagă că are de-a face cu *o altă întocmire tipică a religiei creștine în istorie,* dotată cu caractere proprii și care e vrednică să fie cercetată în manifestările sale proprii cu cel puțin tot atâta interes, în loc de a fi judecată în numele unui criteriu străin, care sub o aparentă „condamnare" nu face decât să dovedească o stranie incapacitate de înțelegere! O metodă mult mai corectă ar fi aceea care ar compara amănunțit aceste specificități.

Ce ne vădește o astfel de comparație? Un fapt extrem de semnificativ. Fie că e vorba de protestanți, fie că e vorba de catolici – atât de deosebiți în atâtea privințe – putem desprinde o *unitate tipică a Apusului* deasupra acestor diferențe (fără de care, chiar, nu se pot înțelege aceste diferențe).

a) Cu cât omul se îndreaptă spre actualizarea trăirei sale religioase în istorie, cu atât *așteptarea sfârșitului slăbește.* Am văzut cum tot ceea ce era vigoare în *creștinismul apusean,* împingându-l spre realizare, îl împingea deci implicit și fatal către pierderea sentimentului eshatologic, *îndemnându-l să afle omului un țel firesc* și natural, care să-l acomodeze veacului însuși în care trăiește.

b) Dimpotrivă, *Răsăritul,* nerisipit și neistovit de problemele puse de realizarea principiilor sale în actual,

nedestrămându-și prezentului comoara, *a urmat să aștepte împlinirea desăvârșită a tuturor lucrurilor* în participarea desăvârșită făgăduită *la sfârșitul veacurilor,* de care acest veac, cu toată zădărnicia ce cuprinde, nu face decât să ne despartă ca un val.

Deși slăbit de rezistență și căpătând uneori o ușoară tendință de așezare lumească, Răsăritul ortodox *n-a pierdut niciodată sentimentul provizoratului* esențial și al esențialei nestatornicii a *oricărei așezări lumești,* și nici a primejdiei ce există pentru suflet de a îndumnezei realitatea pentru a cărei îndeplinire se trudește cultura apuseană, de jos în sus, în loc să aștepte coborârea cerurilor. Credincios creștinismului primelor timpuri, Răsăritul a păstrat nealterată așteptarea sfârșitului și acest sfârșit ca țintă a strădaniilor sale. El nu s-a lăsat răpit, pe planul religios, de deșertăciunea controverselor fără folos, sau de arhitectura supusă stricăciunii...

II. Neutralitatea naturalistă și transfigurarea spirituală (Civilizație și viață duhovnicească)

Printre numeroasele deosebiri care izvorăsc din deosebirea tipologică arătată mai înainte, între concepțiile cosmologice și antropologice ortodoxe și catolice se dezvoltă una, care capătă o însemnătate precumpănitoare. E vorba despre felul particular în care catolicismul începe să considere, de la o vreme, lumea naturală în iconomia Dumnezeiască și despre consecințele care decurg dintr-însa.

După această învățătură, care de la Sfântul apusean Toma d'Aquino încoace nu a încetat să câștige teren, Dumnezeu a creat un *om natural,* pe care l-a înzestrat apoi printr-un dar supranatural, cu formele vieții spirituale.

Într-o astfel de concepție, păcatul strămoșesc înseamnează decăderea omului din starea de har inițială. Darurile duhovnicești primite prin har, deosebit de creație, i-au fost luate prin păcat. Însă firea omenească nu a fost prin aceasta stricată. Natura omenească este bună în ea însăși – aci [e] deosebirea între Luther și catolici – în orice caz e „destul" de bună spre a se putea constitui într-un om întreg, posedând în el însuși rațiunea lui secundară de a fi (secundară, dar suficientă, într-un anume sens, pentru ca omul să existe în el însuși) fiind dotat cu perfecțiuni, mărginite ce e drept, dar „proprii", existând „*per suam essentiam*"[2], deosebite de perfecțiunile spirituale mai înalte, neîngăduite decât celor în stare de har.

Antropologia ortodoxă nu a deosebit niciodată în același fel, între actul creator al lui Dumnezeu și actul de har prin care acesta i-a dat perfecțiunile spirituale. Lumea Harului nu este, pentru ortodocși, deosebită și *suprapusă* lumii naturale constituite aparte și subzistente la fel. Pentru ortodox, omul creat nu este deci „omul natural", animalul rațional al apusenilor, găsind în natura sa proprie rațiunea sa imediată de a fi; el este o ființă spirituală, creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și care numai în voința lui Dumnezeu își află rostul. „Nimic din tot ceea ce este cu adevărat nu este cu adevărat în afară de Tine". Pentru ortodox, „naturalul" ca atare, adică neutrul față de acțiunea divină, nu există. Ortodoxul deosebește puternic pe Făcător de făptura sa, însă toată făptura este sub acțiunea neîncetată a lui Dumnezeu. Ceea ce este potrivnic acestei acțiuni este păcatul. Dar viața duhovnicească subzistă în fire și după păcat. Întunecată, șovăielnică, nesigură de ea, dar măcar sub forma „nădejdii" mântuirii există fără îndoială.

(Dacă această concepție e acuzată de apuseni ca „ocazionalistă", putem răspunde că se înșală, deoarece, între cauzalitatea divină și efect stă întreaga taină a libertății noastre care schimbă cu totul datele problemei, fără a ne sili să acceptăm această neutralitate a naturii.)

Nu ar fi de insistat așa de mult asupra acestei deosebiri, de multe ori atenuată în Apus, dacă ea n-ar fi plină de consecințe însemnate privitoare la lămurirea nedumeririi de care am vorbit la început.

„Naturalul" acesta este esențial pentru Apus. Pe el își întemeiază ei toată „civilizația": Cunoașterea prin lumina „naturală", morală „naturală", drept „natural" etc. sunt orânduiri firești lăsate pentru această lume și după firea ei. Deasupra ei, lumea supranaturală se adaugă ca s-o completeze și s-o încoroneze, fără însă ca s-o modifice, dimpotrivă, chiar o ajută să se realizeze.

Patristica nu a cunoscut niciodată ideea aceasta a unei lumi naturale, neutre. Lumea actuală este stricată (tulburată). Lăsată în voia, ei dă în chip aproape sigur de râpă; totuși, Dumnezeu nu și-a întors cu totul privirea de la ea. Acțiunea lui este mai învăluită, ascunsă minții omenești, dar ea subzistă mai departe. Nimic nu ar putea subzista o clipă fără ea.

Ideea de „transfigurare" a lumii, de „*théosis*", în sensul ei athanasian, este ideea centrală pentru spiritul Ortodoxiei, în locul ideii de natură a Apusului. Pentru răsăritean, împlinirea atârnă de faptul că, sub acțiunea Sfântului Duh, totul trebuie să se transfigureze; pentru „realizatorul" apusean, ideea nu poate avea aceeași semnificație. Ceea ce caută el e să-și „justifice" față de Dumnezeu acțiunea și realizarea, pentru ca, astfel, realizarea lui – în chip natural bună – să fie întregită prin har. La noi, lumea naturală este în păcat (naturală în sensul apusean, desigur). Ea

trebuie să se transfigureze și prin această transformare ontologică de „*théosis*" să reintre în Dumnezeu, din voia căruia a ieșit prin anarhia primului păcat! Această învățătură a Răsăritului nu trebuie însă confundată cu învățătura protestantă a răului radical, căci, după această învățătură, natura este cu totul stricată, harul *substituindu-se* „faptelor" spre a ne mântui. Aci nu se pomenește de transfigurare, căci faptele sunt ale „harului", ci nu ale făpturii transfigurate. Și apoi, la protestanți, e vorba numai de mântuirea ființei individuale, pe când la ortodocși e vorba de mântuirea lumii întregii. Ceea ce e vrednic de reținut este faptul că, victime ale aceleiași separații apusene a naturii de har, protestanții consideră Harul ca ceva esențialmente exterior naturii omenești ce se mântuie. Și nu se mai vede bine cine se mântuie, dacă ceea ce e căzut nu se mântuie.

Harul acesta – zic la rândul lor catolicii – lucrează asupra omului, dar nu-l transformă individual, căci harul dă dragostea și aceasta dă „faptele". Cu totul pe alt plan așază ortodocșii chestiunea. La noi, „transfigurarea internă" nu e decât o „prefigurare" a „transfigurării cosmice". De aceea, ideea de justificare așa de importantă în controversele apusene cu privire la Har, cu toată încercarea unora, nu are așa de mare importanță pentru ortodocși. Ceea ce importă nu e mântuirea mea, ci mântuirea lumii. În cei pe care Biserica îi consideră „drepți" înaintea lui Dumnezeu, ea vede numai o prefigurare a restaurării finale. Speculațiile asupra mântuirii universale au cu totul altă importanță în Răsărit decât în Apus – chiar dacă lăsăm la o parte formele exagerate și vădit eretice pe care le ia acest gând la unii Părinți. Deci, cu totul alt plan de considerare a problemei: *juridic* în Apus, *ontologic* în Răsărit, fie în patristica greacă, fie în gândirea teologică din ultimul veac.

O pildă a acestei diferențe ne e dată de învățătura privitoare la Sfânta Fecioară în Răsărit și Apus. Dogma catolică a zămislirii ei fără de prihană e o pildă a acestei teologii naturaliste. Ea nu se înțelege decât ca o urmare a acestei antropologii. Sfânta Fecioară e ferită printr-un act exterior special al Harului, care o desparte sub acest raport de firea omenească și o răpește acestei firi, făcând din ea o ființă supranaturală. Ea e un dar și un instrument al providenței, binevoitor față de oameni. Tradiția Răsăritului, departe de a vedea în Sfânta Fecioară un dar în afară de ființa omenească, vedea în ea „podoaba întregei făpturi", termenul cel mai înalt al unei pregătiri de a reprimi pe Dumnezeu, care se urmează în generații încă de la cea dintâi remușcare a lui Adam. Libertatea Maicii Domnului de a primi pe Dumnezeu este centrală. Ea nu mai e o unealtă, ci o ființă primitoare de Dumnezeu, cea mai curată și cea mai înaltă dintre toate făpturile. Cea care s-a ridicat cel mai sus către Dumnezeu peste păcat! Harul conlucrează desigur și aci, dar Sfânta Fecioară purcede din lume către Dumnezeu în aceeași măsură în care primește Darul lui Dumnezeu către lume în Ființa Domnului Hristos.

Aceeași deosebire în înțelegerea ortodoxă a raporturilor dintre libertate și autoritate. Când cineva a admis că „omul natural există în sine", tot spiritualul devine exterior. Așa înțeleg catolicii autoritatea. Ortodocșii însă refuză să îi urmeze pe această cale până la capăt. De ce deosebirea? Pentru că autoritatea nu este pentru ortodocși nici la papă, nici la Sinodul ecumenic. Biserica nu e nici monarhie văzută, nici aristocrație văzută, nici democrație văzută. Niciodată la ortodocși această învățătură nu s-a pus în acești termeni. Homiakov a arătat că la ortodocși nu există autoritate exterioară. Autoritatea Bisericii este autoritatea întregii lumi creștine de la Iisus

Hristos și până astăzi și de astăzi înainte. Nici chiar Sinoadele ecumenice nu își datoresc autoritatea lor incontestabilă formelor juridice.

Numai după ce adevărul iese la iveală, se poate spune lucrul hotărât. Nu e însă nici un criteriu exterior pentru asta. Căci atunci ar trebui să judecăm acțiunea Sfântului Duh, prin criterii care îi sunt inferioare. Nu există deci criteriu exterior al adevărului, ci un criteriu interior: viața Bisericii luată în întregul ei istoric. Se vede foarte bine că nu e deloc vorba de o interiorizare individualistă în sensul protestant, ci de un refuz de a accepta termenii în care conștiința apuseană a formulat o problemă din care, în ceea ce o privește, nu mai poate ieși; dar în care noi, din fericire, am fost feriți, pentru motivele mai sus amănunțite, a intra. Catolicii critică, este drept, această teorie ca incomodă din punct de vedere social; căci nu văd cum s-ar putea organiza în aceste condiții o Biserică puternică (aci pe pământ) fără un criteriu extern. Istoricește, catolicii au aci dreptate. Dar diferența are același izvor ca mai sus. Altă înțelegere a rostului istoriei și a Bisericii în fața ei.

La fel în ceea ce privește purcederea Sfântului Duh. Catolicii spun ades că deosebirea dintre ei și noi n-are însemnătate. Totuși, sunt diferențe practice enorme. Catolicii au „organizat" toate căile Sfântului Duh; în vreme ce la noi căile lui sunt nepătrunse omului. Doctrinar, deosebirea stă într-o neînțelegere. Sfântul Duh purcede prin Fiul doar față de oameni – zic ei. În el însuși, vine de la Tatăl, de la care vine totul. Apoi, la catolici, Sfântul Duh este identificat cu harul administrat de Biserică. La noi, Sfântul Duh lucrează el asupra Bisericii.

Apoi, apusenii sunt hristocentrici, în vreme ce ortodocșii sunt mai ales închinători ai Treimei. Părinții

greci s-au preocupat mult de Treime, în vreme ce latinii se ocupau mai cu seamă de organizarea vieții. Mai mult decât atât, la ortodocși toată lucrarea creștină începe cu invocarea Sfântul Duh. La catolici, cu omul, cu sufletul omului căutător de Dumnezeu. Protestanții au lăsat chiar în umbră Sfântul Duh. Pentru răsăriteni, Iisus este Dumnezeul în Sfânta Treime și creștinismul nu are sens fără Cele Trei Fețe Dumnezeiești.

Din contactul Ortodoxiei cu confesiunile apusene ce are de așteptat Ortodoxia? Dacă își propune să dezvolte în afară formele sale de viață spirituală, acest contact, apropierea poate constitui o primejdie. Exteriorizarea ține de o problematică străină Ortodoxiei și nu poate decât să complice cu probleme inutile pozițiile ei spirituale, fapt dovedit de mersul stărilor bisericești din Răsărit în contact viu cu Apusul.

Ortodoxia poate însă să-și dezvolte bogățiile sale interioare. Se pare că acest proces este deja început. Ce va urma? Ce va da Biserica Ortodoxă ieșită din faza statică spre a intra într-o fază dinamică? Este această ieșire cu putință și în ce condiții? Ce avem de așteptat de la ea? Iată probleme la care ortodocșii vor trebui să dea un răspuns.

Barba lui Visarion[1]

La cursul lui de *Istoria metafizicei* din acest an, Nae Ionescu a reluat spre adâncire cele două teme favorite ale cugetării sale filosofice, teme care au format de altfel și subiectul controversei lui cu dl Frollo asupra catolicismului, în acest ziar. Anume:

1) ideea că un suflet, ca și o civilizație, constituie un tot calitativ, închis, organic: o monadă;

2) ideea că sufletele omenești, ca și civilizațiile, nu se pot întrepătrunde decât aparent, la suprafață, dând naștere așa-numitelor „pseudomorfoze", pentru că, în realitate, nici un popor și nici un individ nu pot depăși legea care îi constituie. Vorbind, între altele, de civilizația răsăriteană, Nae Ionescu spunea – mai în serios, mai în glumă – că, între faptul că Răsăritul ortodox refuză să mărturisească [pe] *filioque* și faptul că răsăritenii „poartă barbă" este o corelație atât de strânsă, încât una implică cu necesitate pe cealaltă.

Apropierea aceasta a făcut să surâdă, pe cât îmi amintesc, o parte din auditor. Poate chiar să se îndoiască de temeinicia întregei argumentări a Profesorului.

Lecturile din zilele trecute m-au pus față în față cu un fapt care trebuie să dea de meditat tuturor celor ce au surâs cu această ocazie. Traduc textual din prețioasa lucrare a lui Philliphe Monnier, despre „Quattrocento", premiată de Academia Franceză. E vorba de acea minunată perioadă de la începutul veacului al XV-lea, în care se părea că două lumi au să se întâlnească, în care geniul Italiei renăscânde a fost fecundat de Orientul bizantin:

„Grabnica decădere a Imperiului de Răsărit, renașterea contimporană a Italiei, unirea săvârșită între cele două Biserici, Ortodoxă și Catolică, luarea Constantinopolei de către turci, fură tot atâtea pricini care împinseră pe greci să treacă apa și să-și încerce în Peninsulă norocul, pe care și-l nădăjduiau, desigur, strălucit.

Unii din acești băjenari sunt vestiți; ei sunt de neam mare, cărturari, fețe bisericești sau slujitori de vază ai împărăției. Pe aceștia Italia îi păstră.

S-a văzut cu ce însuflețire a întâmpinat ea sosirea lui Chrysoloras, care a trecut la catolicism, a urmat Sinodul din Constanța, a murit aci și a fost înmormântat cu mare cinste. Gheorghe Trapezumptios din Creta, pe care-l aflăm în 1420 la Veneția, Teodor Gaza, din Salonic, care se află în 1435 la Piza, trecuți la catolicism, ca și Manoil (Chrysoloras, n. tr.) – sunt folosiți de Curie și dau cariere însemnate.

La fel, Arghiropulos, pe care Pallas Strozzi îl cheamă la Padova, primește cetățenia de onoare a Florenței; Ghemistos Plethon, care face să se convoace Sinodul de unire, dobândește un mormânt plin de cinste la Rimini; Demetrios Chalcondylas din Atena, care își alege naș pe Principele Pico della Mirandola, încasează la Padova un salariu anual de 400 florini. Constantin Lascaris, pe care Bennino Mombrizio îl traduce în versuri latinești, vede certându-se între ei ca să-l aibă, pe Aragoni, ca și pe Sforza.

Și deasupra tuturor, Visarion, născut în 1403 la Trapezunt, primit în 1423 în cinul Sfântului Vasile, ucenicul lui Plethon, încercat în iscusințele teologiei și politicii, adus la Sinodul din Florența, de către Ghemistos, făcut arhiereu al Niceei de către împărat, făcut cardinal de către papă, e o față bisericească de mare

însemnătate și un învățat cu multă știință de carte, pe care deșteptăciunea sa ascuțită și mlădioasă, cunoașterea treburilor bisericești, bogăția, biblioteca, activitatea îl așază într-unul din locurile cele mai de frunte ale Italiei quatrocentiste.

Fiind unul dintre cei dintâi care s-au lepădat, știind latinește, vorbind deschis, italienizat de tot, a rămas grec, prin întorsătura minții sale, prin învățătura sa și mai ales prin barba lungă pe care a ținut să o păstreze și care l-a costat, poate, la moartea lui Nicolae al V-lea, tronul apostolic" (vol. II, pag. 17-18).

O barbă care costă unui ilustru convertit... scaunul Romei. O barbă care se pune spadă în curmeziș între Apus și Răsărit, infirmând hotărârile „spre unire" ale Sinodului de la Florența. O barbă la care un popă luminat nu renunță, deși a renunțat la [respingerea lui] *filioque!*

Să aibă dreptate, așadar, Nae Ionescu?

Ce ne facem atunci cu atâția preoți care se doresc rași, tunși și frezați „à la garçonne"? Să fie o indicație asupra stării simțului nostru ortodox?

Lucrul dă cu atât mai mult de gândit cu cât vezi că mult tineret... își lasă barbă.

Deosebirile dintre Luther și catolici[1]
– din perspectiva unui ortodox –

1. Răul radical al firii omenești

Pofta, vatră a păcatului (*fama peccati*), după Augustin, e congenitală firii omului și nu poate fi dezrădăcinată din sufletul lui; nici păcătoșenia deci, zice Luther. (În alte forme, acest pesimism antropologic merge până la Kant și peste el, la Kierkegaard și la Klages.)

Catolicismul crede și el că omul e păcătos din fire; dar crede în virtutea regeneratoare, născută în sufletul omului din lucrarea mântuitoare a Harului Dumnezeiesc, a Sfântului Duh, care alungă păcatul din această vatră, născând astfel omul nou, duhovnicesc, prin botez, prin pocăință și prin celelalte Taine ale Bisericii.

2. Mântuirea prin credință, nu prin fapte

Nu te mântuiești făcând fapte bune – zice Luther –, ci crezând. Crezând în îndurarea lui Dumnezeu peste toate păcatele (*Sola fide*). Faptele bune sunt rodul credinței, nicidecum principiul ei.

Catolicismul crede, dimpotrivă, că credința fără faptă e moartă[2] și că omul va fi judecat după fapte (paharul cu apă dat săracului[3]).

Ne mântuim deci și prin credință, și prin fapte. Ele sunt rodul dragostei Dumnezeiești în noi. Iar această dragoste se naște în noi prin lucrarea Harului Dumnezeiesc și prin aceea că luăm parte la jertfa lui Hristos în viața tainică a Bisericii.

3. *Antiintelectualismul*

Credința nu e – pentru Luther – un soi de cunoaștere, ci un act arbitrar de voință, o dăruire de sine care se opune rațiunei.

După învățătura oficială a catolismului, a tomismului aristotelic, dimpotrivă, credința nu se opune cunoașterii, ci o întregește acolo unde nu mai poate răzbi prin puterile ei proprii.

4. *Îndreptățirea păcătosului prin jertfa lui Hristos*

Păcătosul nu se mântuie – după Luther – ferindu-se de păcate, rugându-se la Biserică și silindu-se să facă binele cu ajutorul lui Dumnezeu, dobândit prin Biserică, ci aruncându-se ca un pierdut, printr-un elan interior, de credință, cu păcate cu tot, în brațele sau „în cârca“ – zice el – a lui Dumnezeu (*Pecca fortiter crede fidius*[4]).

Hristos mântuie pe om, jertfindu-se în locul lui, prin meritele lui și acoperindu-i păcatele cu pulpana hainei lui. Toată lucrarea mântuitoare e a lui și omul e *pasiv* în această lucrare pe care o primește ca pe un dar. (*Soli Dei gloria* va adăuga mai târziu Calvin, după Sfântul Pavel.)

Catolicismul crede și el că Hristos săvârșește lucrarea mântuirii, plătind pentru păcatele noastre; dar omul ia parte, în el, la jertfa lui Hristos, care se prelungește în viața tainică a Bisericii (acesta fiind sensul sacramental al Liturghiei la catolici, care nu mai e „comemorarea“ sacrificiului lui Hristos, ca la luterani, ci necontenita lui „resăvârșire“ sacerdotală).

Pentru el, Biserica administrează pe pământ lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt în sânul comunității credincioșilor, care continuă această jertfă în Sfânta

Euharistie. Omul e deci asociat, părtaș, la lucrarea lui Dumnezeu de mântuire. El trebuie să se învrednicească de ea. Acesta e sensul esențial al lucrării mântuitoare la catolici și se vede cât e de strâns legată de „împărtășanie“ și de pregătirea pentru ea (vezi *Comorile* lui Péguy).

5. *Religiozitatea interioară, opusă formalismului sacramental*

Religiozitatea adevărată, pentru Luther, stă în căutarea lui Dumnezeu cu inima, ci nu în evlavia exterioară rituală (al cărui prototip e morișca de rugăciuni a anumitor secte tibetane).

Tainele Bisericii nu lucrează asupra omului din afară, fizic, vrăjitorește, ci îi prefac sufletul pe dinlăuntru, psihologicește (de aci începutul Reformei: cearta pe indulgențele vândute de papă pe bani, care au scandalizat pe Luther).

Catolicismul crede că evlavia adevărată e aceea care se manifestă supusă, în comunitatea credincioșilor care iau parte prin împărtășanie și prin celelalte Taine (botez, ungere cu Sfântul mir, cununie, spovedanie, preoție, maslu) la viața tainică a Bisericii, în care Dumnezeu lucrează sacramental, direct, cu puterea lui proprie (*ex opere operarum*) delegată urmașilor regulați ai lui Petru și ai celorlalți apostoli, care au dobândit putere „să lege“ și „să dezlege“ păcatele în numele lui.

6. *Evanghelism antitradițional*

Omul poate ajunge, după Luther, direct la Dumnezeu, fără alți mijlocitori (cler sau Biserică), prin convertirea inimii, sub înrâurirea meditației directe a Sfin-

tei Scripturi, în afară de orice interpretare tradițională, călăuzit fiind numai de Duhul Sfânt.

Catolicismul crede dimpotrivă că singurele căi sigure ale Duhului Sfânt sunt ale Bisericii și că la Dumnezeu se ajunge prin evlavie și cucernicie (rugăciune, post, umilință și fapte bune) săvârșite în Biserică, adică în comunitatea viilor și morților mărturisitori ai aceleiași credințe, la fel rugători, săvârșind aceeași jertfă și ascultând de aceeași autoritate, pe temeiul tradiției apostolice necurmate, universale și neschimbate, care a dat și Scripturile și care le garantează și unitatea de înțeles.

7. *Spiritualismul apolitic, anticlerical și antipapistaș*

Papa și rânduiala apostolică a Bisericii sunt – după Luther – uzurpări și deformări ale duhului creștinesc originar. Ele confundă rânduiala sufletească interioară a Împărăției lui Dumnezeu cu rânduiala pământească a Împărăției Mamonei. Biserica lui este „presbiteriană", adică supusă autorității pur spirituale a obștei conduse de bătrâni păstori de suflete, încercați în credință, dar fără altă vocație specială.

Catolicismul crede că papa, urmașul lui Petre, întâiul dintre apostoli, e vicarul lui Hristos pe pământ și capul văzut al Bisericii acestuia. El e fără greș în credința rostită *ex cathedra*. Lui i s-au dat cheile „Împărăției Cerurilor" și *toată puterea* în cer și „pe pământ" și, ca atare, e „Domnul Domnilor" și „Împăratul Împăraților", ca și cel căruia îi ține locul, dacă nu cu puterea directă, măcar din pricina păcatului (*ratione peccati*) care paște pe cei ce folosesc puterea pământească. Iar preoția e rânduită de Hristos ca o taină și o legătură deosebită,

cu puteri sfințitoare deosebite, delegate ei anume de Hristos.

Acestea sunt deosebirile principale asupra cărora m-ai întrebat.

Văzute de la noi, poate că sunt două fețe sparte în Apus, ale unui creștinism originar, unic, rămas nedespicat în Răsărit, între fața lăuntrică și cea din afară. Lutheranismul n-ar fi astfel decât prețul spiritual al păcatului pe care l-a săvârșit catolicismul, când, spărgând comunitatea de iubire a Bisericii lui Hristos, a opus autoritatea văzută libertății duhovnicești, încercând să substituie unității nevăzute a inimilor unitatea văzută a credinței instituționalizate, pe care a instaurat-o cu sabia în sânul societății politice a vremii.

De atunci, tendințele autoritariste ale credinței exterioare, deși nu complet secate de orice conținut, ceea ce ar fi desigur o exagerare să se spună, au lăsat pe dinafară, au expulzat din sânul catolicismului celălalt principiu de libertate, de elan interior, cu care fusese înfrățit în comunitatea originară de iubire, în autoritatea liber consimțită.

Și tot de atunci, acest principiu s-a constituit antagonist, ca spirit de liberare, de protest, umplând cu răbufnirile lor tot Evul Mediu german. Luteranismul nu e decât precipitatul ultim, închegarea lui doctrinară pe tărâmul religios la sfârșitul Evului Mediu.

Nietzscheanismul și chiar Germania de azi sunt desigur proiecțiile – pe alt plan – al aceleiași tulburări adânci spirituale a Apusului!

În *Buch der Tröstung* mi se pare, a lui Angelus Silesius, am citit cândva, înainte de Luther, aceste versuri prin care alungă îngerii și pe toți mijlocitorii drumului către Dumnezeu, spre a-și afla drum direct la el:

Weg, weg, ihr Seraphim, ihr könnt mich nicht erquicken,
Ich will den wahren Weg zum lieben Gott allein.[5]

Dovadă că spiritul „lutheran " e dinainte de Luther.

Şi acelaşi spirit îl aflăm la „frăţiile libere" ale Duhului Sfânt la Meister Eckhardt, la Tauber, la Böhme şi chiar în toată mistica apuseană.

Privit deci nu în amănuntul structurii doctrinare, ci în tendinţele lui adânci, spirituale, luteranismul apare aci în Răsărit, de unde-l privim, ca preţul unui păcat specific al Apusului, la care privim cu tristeţea cu care se privesc toate rupturile. Mai ales când îi suportăm preţul petecelor.

2. PROBLEMA CALENDARULUI

Infailibilitatea Bisericii și failibilitatea sinodală[1]

Cu inima se crede spre dreptate,
iar cu gura se mărturisește
spre mântuire (Rom. 10,10)

Din noianul de erori ce văzură lumina tiparului, cu prilejul scandalului provocat de fixarea sărbătoririi Sfintelor Paști, este una care, atacând nodul problemei, ne oferă prilejul restabilirii unor principii esențiale structurii ortodoxismului.

S-a scris anume că *trebuie să ne supunem hotărârii Sfântului Sinod oricare ar fi ea, deoarece Sfântul Sinod este alcătuit din arhierei, care nici în materie de credință dogmatică, nici în legiferarea canonică nu sunt supuși erorilor.* Afirmație ce închide o masivă ignoranță în materie de teologie ortodoxă: este vorba aci de *principiul infailibilității hotărârilor sinodale.*

Cuvântul episcopului este, fără îndoială, hotărâtor în Biserică. Într-adevăr, Biserica nu poate să mărturisească credința sa, într-un chip mai autentic și mai strălucitor decât prin glasul Păstorilor săi. Cercetați numai, în această privință, învățătura Sfântului Ignatie Teoforul (părinte apostolic), cuprinsă în *Epistolele către Magnezieni* III, 1, *Efeseni* II, 2; III, 2; IV, 1, IX,1, *Tralieni* II,1-2, *Smirneni* VIII, 2, IX, 1.

Membrii unui Sobor sunt astfel investiți și cu privilegiul infailibilității în *materie de învățătură.* Această infailibilitate însă este în stare de *potență.* În limbaj te-

ologic, aceasta ar fi *infailibilitatea obiectivă.* Ca să fie efectivă, ca să devină lucrătoare, această putere are nevoie de o condiție *subiectivă: Duhul* ce însuflețește adunarea episcopilor. Dacă „duhul umilinții, al răbdării și al dragostei" de Biserică o însuflețește, adunarea episcopilor nu poate mărturisi greșit. Dimpotrivă, dacă „duhul trândăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpânire și al grăirii în deșert"[2] o însuflețește, adunarea episcopilor greșit mărturisește. Sunt acestea adevăruri verificate prin întâmplările atâtor amar de veacuri de lupte și de biruințe. Deschideți istoria Sinoadelor. N-am avut oare Sinoade care au greșit? Și n-am avut Sinoade „tâlhărești"? Aceasta din cauză că a lipsit puterea Duhului. Cu drept cuvânt spune Homiakov că Biserica nu cunoaște altă autoritate decât „autoritatea Duhului". Dar atunci care este criteriul recunoașterii infailibilității? Răspundem: *ecumenicitatea.* Biserica nu recunoaște hotărârea unei autorități ce ar putea să rupă ecumenicitatea ei. Dar ce este, pentru Biserica Ortodoxă, această ecumenicitate?

Chestiunea merită discuție, cu atât mai mult cu cât unele manuale inspirate de-a dreptul din cărțile catolice cuprind, în această privință, erori incompatibile cu ființa Ortodoxiei. Într-adevăr, dacă Biserica romano-catolică recunoaște în vicarul lui Iisus Hristos pe deținătorul infailibilității în materie de învățătură, atunci când se rostește *ex cathedra,* o face întemeiată pe o concepție despre Biserică potrivit căreia ființa ei văzută, deși de aceeași esență, este *substanțial deosebită* de cea nevăzută, fiecare necesitând o unitate proprie de conducere. În vreme ce Dreapta Credință, cunoscând în Biserică *două firi* (văzută și nevăzută) *unite într-o singură ființă,* nu cunoaște decât unul singur și același Cap nevăzut: Iisus Hristos; iar unitatea ei nu poate veni de

la un organ văzut, ci numai de la legătura ei tainică în Duhul Sfânt, cu Ocârmuitorul ei, veșnic de față în viața tainică a Bisericii, cu Capul ei cel nevăzut, unitate care este însăși unitatea Duhului, [din care] izvorăște și infailibilitatea în materie de învățătură. Biserica *în întregul ei* este „stâlp neclintit și îndreptar adevărului".

Rolul preoției în ceea ce privește infailibilitatea în materie de învățătură nu poate fi în nici un caz asemuit cu cel izvorând din concepția catolică. „Scrisoarea Patriarhilor" se rostește cum nu se poate mai limpede, în această privință: „...iar nestricarea dogmei și curăția rânduielii nu sunt date în paza unei ierarhii oarecare, ci în paza întregului cler și popor bisericesc, strâns unit în dragostea unora față de alții, care este, cu alt nume, însuși trupul Domnului Hristos, adică Biserica credincioșilor".

În lumina acestora, cum se lămurește ideea ortodoxă a *ecumenicității?*

Ecumenicitatea nu poate fi o unitate politico-juridică formală, ci *constatarea identității de fapt,* a afirmațiilor Bisericii întregi, în timp și spațiu.

Dar acesta nu e decât un alt fel de a exprima *invariabilitatea* învățăturii – această invariabilitate rămânând, în ultimă analiză, *singurul criteriu* de recunoaștere a ecumenicității. Spre deosebire de catolici, la care papa se socotește pe el însuși judecătorul și măsurătorul adevărului cuprins în Tradiție, în Ortodoxie *Tradiția este cea care mărturisește de ecumenicitatea unui Sinod;* Sfântul Sinod însuși nefiind decât mărturisitorul a „ceea ce pretutindenea s-a păzit, de toți, totdeauna" (Sfântul Vincent de Lérins, *Canon 84,* Sind. VI ecum., *Mărt. Ort.,* Petru Movilă).

Prin urmare, pentru ca un Sinod general să se învrednicească de atributul *ecumenicității,* nu ajunge participarea la el a tuturor episcopilor ortodocși în viață, ci mai trebuie ca mărturisirea acestui Sinod, în fapt, să nu fie întru nimic deosebită de ceea ce s-a mărturisit de către Biserică, „totdeauna, de toți și pretutindenea".

*

Care este acum situația Sfântului Sinod al Bisericii noastre? Sinodul unei biserici autocefale în conflict cu credincioșii tuturor țărilor ortodoxe din lume, în conflict cu toată preoțimea ortodoxă din lume, în conflict cu toți episcopii, mitropoliții și patriarhii Bisericii Ortodoxe din lumea întreagă. Despre a cărui alcătuire spune mitropolitul Gurie astfel: „nu toți chiriarhii erau la ședință; unii din cei prezenți cereau amânarea, iar o parte a fost de părere să se sărbătorească la 5 mai. Și la ședință n-a fost patriarhul".

Întrebăm: în această situație mai poate fi vorba de „duh de răzvrătire" de „conservatism idiot", din partea poporului și de amenințări din partea Sfântului Sinod? Cine sunt nesocotitorii Credinței ortodoxe? Și cine străjerii ei? Știm că Preasfințiții chiriarhi care au fost prezenți la ședință și au votat pentru 31 martie nu sunt de părere că trebuie să declare că au greșit înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor și nu mai sunt vrednici a se chema „chip al Tatălui" (Sfântul Ignatie Teoforul, *Ep. Tralieni,* III, 1), drept aceea vor depune cârja. Știm! Virtualmente însă sunt depuși din treaptă.

Încă o dată minunata *îndărătnicie* a credincioșilor ortodocși întru păstrarea „comorii de mult preț" se dovedește a fi un formidabil răspuns lumescului „duh al înnoirilor". Căci: „chiar dacă noi înșine sau înger din cer ar binevesti peste ceea ce am binevestit vouă, anatema să fie"! *(Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni,* 1,8).

Între catolicism și erezie sau urmările dogmatice ale rătăcirii sinodale[1]

I

A vrut bunul Dumnezeu, pentru păcatele noastre mari și grele, să încerce într-atâta Biserica neamului nostru românesc, încât însuși Sinodul Sfânt, adunarea Domnilor și a Episcopilor, a căpeteniilor noastre întru Hristos la un loc cu Duhul Sfânt, să se lepede de Dânsul, rupându-i Trupul în două, Trupul, adică Biserica tuturor celor dreptcredincioși.

Lucrul s-a săvârșit prin hotărârea ca Biserica românească să serbeze Paștile anul acesta, împotriva Predaniei și a Canoanelor, singură și înainte de Paștile iudeilor, la 31 martie, în loc de 5 mai, la data adevărată și laolaltă cu ceilalți dreptcredincioși.

S-a arătat aci în zilele trecute care este *mărturia dreptei credințe de pretutindeni și de oricând* (mărturie care singură are preț, ci nu biata părere a minții noastre omenești!) față de această hotărâre.

S-a arătat pe rând: 1) *Inexistența științifică* a hotărârii Sinodale; 2) Caracterul ei *anticanonic și potrivnic Predaniei sfinte;* precum și 3) Caracterul ei *schismatic,* încheindu-se către 1) *Nulitatea de fapt și de drept a acestei hotărâri pentru Biserica lui Hristos*; 2) arătându-se că, până la o desăvârșită pocăință, semnatarii ei (siliți sau de bunăvoie) sunt de fapt *căzuți din treaptă,* adică lipsiți de ajutorul Sfântului Duh fără de care nimic nu pot face sau desface și 3) arătându-se, ca încheiere, că *nici un Episcop, preot, diacon sau simplu credincios nu este ținut să i se supună,* ba dimpotrivă,

este dator să serbeze Paștile la 5 mai potrivit vecinicei rânduieli a Bisericii universale, sub pedeapsa mâniei dumnezeiești, nu a celei omenești.

Vom căuta să arătăm, în cele ce urmează, spre ce mari rătăciri în cele ale credinței, duce pe negândite luarea drept bună a pomenitei hotărâri a Sinodului românesc.

S-ar putea părea unora ciudat că o hotărâre – zice-se – de ordin curat disciplinar și canonic, cum e aceea a hotărârii datei Paștilor ar putea avea vreo urmare privitoare la atingerea celor drepte ale credinței.

Deosebirea neînfrântă a Bisericii de Răsărit între *dogme* și *canoane* pare a face acest lucru cu neputință: dogmele fiind prin firea lor vecinice și neschimbătoare (Valsamon, la Canon 64 al Sinodului Trullan); iar canoanele fiind schimbătoare, după nevoile Bisericii (v. Canon 12 al Sin. Trullan desființând Canon 5 apostolic), schimbarea unora neaducând prin urmare vătămarea celorlalte.

La o mai mare adâncire însă, vedem că deosebirea dintre dogmă și canon nu e formală. Și unele, și altele sunt date prin canon în formă imperativă, sub sancțiunea depunerii sau anatemei și confirmate de Predania și uzul cel bisericesc de pretutindeni.

În fapt, *Tradiția* este aceea care a deosebit în chip concret care este adevăr de credință și care e prescripție spre disciplină.

Dacă dar lucrurile stau astfel, și dacă – după cum s-a arătat aci altă dată – Tradiția Bisericii nu este deosebită de Biserica însăși; după cum Biserica este un singur trup al lui Hristos, tot astfel și Tradiția este un trup nedespărțit, un organism spiritual în care fiecare lucru ține într-atâta de întreg, încât o smintire a lui poate aduce o smintire fără asemănare a totului.

Atât este această Tradiție de unitară, încât nimic nu poți clinti din ea fără ca totul să fie primejduit a se clin-

ti, căci nimic nu este fără însemnătate întru cele ale credinței.

Cea mai neînsemnată decizie disciplinară nu are în viața tainică a Bisericii o motivare contingentă, psihologică, locală și oportunistă – adică potrivită împrejurărilor de timp și loc – cum se întâmplă în istoria lumească scrisă în spiritul laic de astăzi; fiecare hotărâre bisericească are în lumea celor care nu se văd, în viața tainică a Bisericii, un înțeles nebănuit, împlinește un gând ascuns al lui Dumnezeu, întruchipează o armonie ascunsă care nu se înfățișează decât ca un semn în ghicitură față de toate celelalte.

Și *clintind unul din rosturile văzute ale întregului trup, se clintesc pe nebănuite și fără să ne dăm seama lucruri menite a rămâne neclintite.*

Astfel, Canonul al 32-lea al Sinodului Trullan *(Synt. Ath.* II, 580) hotărăște ca nimic nou și potrivnic învățăturii tradiționale să nu se introducă, de teamă ca nu cumva să se atingă învățătura fundamentală.

Vezi în același sens și Canonul 21 al Sinodului din Gangra, precum și Canonul 7 al celui de-al 7-lea Sinod ecumenic *(Synt. Ath.* II, 580), la care se referă amenințarea cu anatema a Sinodului din Constantinopole în 1638 sub patriarhul Chiril din Berea, către cel ce ar îndrăzni să atingă Predania bisericească și să introducă inovații în Biserică; compară și *Scrisoarea patriarhilor orientali,* art. 17, precum și Canonul 91 al Sfântului Vasile cel Mare, care arată că dogmele și descoperirile păstrate în Biserică, atât cele ce-și au originea în învățătura scrisă, cât și cele ce—și au originea în Tradiția apostolică, încredințată nouă prin Sfintele Taine, „nu au aceeași putere pentru evlavie".

La care *Syntagma Ateniană* adaugă: „dacă negăm obiceiurile neconsemnate și autoritatea cea mare ce stă în

ele, atingem cu dinadinsul Evanghelia în elementele ei de căpetenie"... (IV, 283) și aceasta pentru că *orice obicei care are valoare în Biserică are la temelia lui un Adevăr* (Sfântul Ciprian, *Ad Pompejum. Epistola 74,* c.f. Firmilian, *Epistola către Ciprian, Inter Epistolas Cypriani, Epistola 75;* Clement Alexandrinul, *Stromate,* cartea a VII-a c. 16).

Astfel este desigur și cu fixarea datei sărbătorii Paștilor, sărbătoare fără de asemănare în anul bisericesc, de așezarea căreia atârnă nenumărate ale rânduieli, sărbători și posturi ale anului.

Fixarea datei Paștilor este desigur și ea în legătură cu vreun înțeles ascuns, cu vreun adevăr tainic, dar plin de însemnătate, altfel desigur că nici Apostolii și nici Sfinții Părinți nu și-ar fi dat osteneala să rânduiască cu amănunțime data acestei sărbători în *Așezămintele* lor (c. V, cap. XVII), nici Sfântul Martir Polycarp al Smirnei și Policrate din Efes nu s-ar fi împotrivit în zadar papei Victor I pentru aceasta și nici Sinodul celor 318 Sfinți Părinți de la Niceea nu ar fi hotărât cu pedeapsă ce se cade și ce nu se cade a păzi în această privință drepții credincioși!

Care este dară acest înțeles al Sărbătorii Paștilor și cum stă față de el hotărârea pomenită a Sinodului românesc?

Două lucruri se tulbură în viața Bisericii prin așezarea Paștilor la 31 martie, stil nou:

Cel dintâi este căderea Paștilor înainte de isimeria cerească.

Al doilea este căderea Paștilor, uneori, înainte de Paștele iudeilor.

Cel dintâi împotrivindu-se hotărârii formale a Canonului 7 Apostolic în adevărata lui înțelegere arătată de Sfinții Prinți, precum s-a arătat aci mai înainte; iar al doilea fiind împotriva Predaniei Sfinte a Bisericii, după

cum arată Matei Vlastare în tâlcuirea aceluiași Canon 7 Apostolic.

Despre sensul tulburării provocate de așezarea Paștilor înainte de isimeria cerească (iar nu cea astronomicească), s-a arătat aci că înseamnă îndrăgirea lumii simțurilor în disprețul lumii neschimbătoare a gândului dumnezeiesc. Lăsând să se înțeleagă că Apostolii au legat în chip nedespărțit Primăvara sufletului de primăvara anului, chiriarhii români sunt împinși să gândească, fără să-și dea seama, că Paștele creștinesc ar avea o legătură *necesară* cu păgâneasca serbare a primăverii. Oricât de mare ar fi *analogia* celor două primăveri, nu numai că între ele nu poate fi nici o legătură necesară, dar ele sunt fundamental deosebite fără de asemănare prin înțelesul esențial al Paștilor, prăpastie de netrecut pentru păgâni.

O a doua nesocotință, mai gravă, naște din această săvârșire a Paștilor înainte de isimeria cerească. E săvârșirea a două Paști în cursul aceluiași an, lucru neîngăduit de *Așezămintele apostolești*: „Voi, fraților, care ați fost răscumpărați cu scumpul sânge al lui Hristos, trebuie să sărbătoriți zilele Paștilor cu îngrijire și cu luare-aminte după isimerie, ca să nu sărbătoriți de două ori într-un an amintirea unei patimi, ci o dată pe an, spre aducere-aminte de Cel ce a murit odată"; și mai departe: „Voi însă păziți cu îngrijire isimeria primăverii, care cade în ziua a douăzeci și doua a lunii a douăsprezecea, care este Distru (martie), așteptând până în ziua a douăsprezecea a sfertului întâi de lună, ca nu cumva ziua a patrusprezecea a lunii (de pe cer) să cadă în altă săptămână și, rătăcindu-ne din neștiință, să serbăm Paștile de două ori în același an"... (Cartea a V-a, cap. 17).

Anul Bisericesc preînchipuie în așezarea lui întreg văleatul, de la Facere și până la Judecată. Și cum pentru tot acest timp creștinii nu mărturisesc decât o singură Înviere a lui Hristos întru care cu toții avem viața, asemenea numai o Înviere pe an se cuvine să serbăm.

Serbând mai mult decât un Paște în fiecare an întru *închipuire*, cată a se-nțelege că întru *adevăr* o singură Jertfă și o singură Înviere n-ar fi de-ajuns spre mântuire; căci în cursul aceluiași văleat închipuit de cursul aceluiași an, ar urma că după Înviere s-ar face o nouă vânzare și după vânzare o nouă răscumpărare și astfel Biserica ar cădea în prăpastiile cele mai de afund ale rătăcirilor origeniste privitoare la Înviere.

Aceasta nu se întâmplă însă și cu Paștele cel zilnic săvârșit în Biserică întru împărtășirea credincioșilor cu Sfântul Trup și Sânge al Domnului Hristos, pentru că acestea nu sunt mai multe Paști, adică mai multe jertfe, nici mai multe învieri, ci continuarea neîntreruptă și fără de număr, de fapt și întru adevăr și nu întru închipuire, a uneia și aceleiași jertfe arhierești și Sfinte Învieri a lui Hristos, întru care cu toții avem parte.

II

Este deci o mare deosebire de făcut – și cu ea am pătruns în miezul chestiunii noastre – între *înțelesul ontologic al Paștilor liturgice ce se săvârșesc în orice zi* – Paștele săvârșirii și al împlinirii jertfei – și *celălalt înțeles al Paștilor, [al] amintirii și sărbătoririi, care se petrec o dată în an.*

Cel dintâi Paște, *euharistic,* e un fapt *real,* dar *tainic,* petrecut în timp, dar neatârnat de vremuri, pe care le măsoară, umplând cu plinătatea lui, ca un izvor vecinic de Har, timpul dintre Golgota și Judecata de Apoi; un fapt neasemănător și unic la care suntem toți chemați ca să luam parte: *Jertfa de Sine a lui Dumnezeu*

pentru dragostea sa de oameni. Aceste Paști sunt temelia și taina însăși a Bisericii.

Celelalte Paști, sărbătorești, au însă și alt înțeles, legat de cel dintâi, însă deosebit de dânsul. Paștele anual nu este numai săvârșirea jertfei, ci și *vedenia mai dinainte ca într-o prefigurare a roadelor acesteia pentru universul întreg.* El este deci vedenia simbolică a jertfei și a rostului ei pentru soarta lumii, în cadrul unui șir întreg de semne care se urmează în vreme (calendarul).

De Paști, Biserica se vede pe sine ca-n oglindă și-și măsoară creșterea către „statul lui Hristos", subliniind prin deosebită întristare și bucurie acest sfânt înțeles al jertfei dumnezeiești pentru soarta lumii. (*Așez. apost.*, V, 17-19).

Rămâne totuși între comemorarea anuală și simbolică a Învierii universale întru Hristos, și *săvârșirea reală* a jertfei euharistice o *legătură* pe care deosebirea de mai sus nu o înlătură, ci, dimpotrivă, o întărește. Legătura ar putea izvorî din firea simbolului însuși, care-i mai mult decât o simplă analogie formală și închide în el o referință reală și directă a celui simbolizat: „cu asemănarea se cheamă cel asemenea". În cazul Paștilor, asemănarea este însă și mai mare, *simbolul cuprinzând în sărbătorirea lui însăși săvârșirea reală a semnificației (Ibidem,* V, 19).

Prin aceasta, cele două Paști nu sunt deci în firea lor decât unul singur. *Prin aceea însă că totul nu e încă îndumnezeit* și nu ia parte în fapt la Jertfa arhierească a lui Hristos, *se naște în vreme o preîntruchipare a învierii lumii întregi întru Hristos, deosebit de săvârșirea zilnică a jertfei: Paștile* (*Ibidem*).

Astfel, sărbătorirea Paștilor de an nu e nici ea o *preînchipuire* ideală, *un simulacru al Paștilui cel veșnic, ci este o preîntruchipare* a învierii lumii întregi întru mântuire. Este vedenia – începătura încă de acum – a

rodului jertfei celei dumnezeiești, este „arvuna Învierii" tuturor. (*Ibid.*, V, 7; V, 19).

De aceea, Paștile sunt înainte de orice: „împărtășire", dar împărtășire a *tuturor* din jertfa cea dumnezeiască.

A face Paștile înseamnă deci pentru creștin a se împărtăși, a avea parte la Înviere.

A face Paștile înseamnă însă pentru Biserică a se uni împreună în împărtășanie toți creștinii laolaltă, întru nădejdea învierii tuturor.

Astfel, sărbătorirea anuală a Paștilor devine *chezășia și semnul Biruinței totale celei de apoi* asupra șarpelui și a morții.

În această deosebire de înțeles stă și deosebirea timpului de sărbătoare a celor două Paști, *cel împlinit și cel de semne.*

Din nevoia de a înfățișa în vreme acest înțeles al sărbătorii în cadrul anului de semne, izvorăște deci sensul așezării datei Paștilor în calendar.

Dar aici intervine piatra de poticnire: Paștile iudeilor.

*

Dacă între înțelesul celor două Paști legătura e aceea pe care am văzut-o, urmează că *sărbătorirea Învierii nu se poate face în nici un chip odată sau înainte* de Paștile iudeilor. Să lămurim.

A. După cum ne spune Cartea Ieșirii lui Moise (cap. 12), Paștile legii vechi au fost așezate de Dumnezeu întru pomenirea ieșirei din Egipt a neamului lui Israil. Rânduiala jertfirii mielului cu acest prilej, precum și a mâncării azimei trebuiau să aducă aminte iudeilor de scoaterea lor din robie; dar ea mai trebuia să preînchipuie jertfa sângeroasă a mielului și a Păstorului, slobo-

zirea prin ea de sub cătușele morții, păcatului și fărădelegii întru Învierea lui Hristos.

1. *Paștile legii înseamnă* deci pentru creștin *preînchipuirea adevăratelor Paște* rânduite de Iisus Hristos ucenicilor la Cina cea de Taină.

Această preînchipuire era semnul legăturii Dreptului cu Domnul, ea însemna nădejdea dreptului în îndurare Domnului către norodul său și ea trebuia deci sărbătorită de tot cel ce voia să aibă parte de mântuire.

2. Odată săvârșită jertfa, odată judecat, răstignit și înviat Fiul lui Dumnezeu, *odată îndeplinită legea, păstrarea vechei porunci e dezlegată* (*Așez. apost.* c. V, cap. 17 și numeroase texte din *Îndemnurile împotriva Iudeilor* ale Sfântului Ioan Hrisostom, trad. fr. Jessuis III, 300-312).

Creștinii nu mai au a o săvârși, căci ea s-a săvârșit o dată pentru totdeauna, iar rânduiala împărtășaniei cu Sfântul Trup și Sânge al Domnului Hristos prin prefacerea pâinei și a vinului însemnând doar – cum am spus – săvârșirea mai departe a jertfei dumnezeiești a legii celei noi.

Împlinindu-se întruchiparea, nu mai avea a fi serbată preînchipuirea.

3. *Se întâmplă însă că iudeii sărbătoresc totuși mai departe Paștile legii* celei vechi, după Înviere.

Ce înțeles are pentru creștin acest lucru? Faptul că iudeii slujesc mai departe Paștile legii nu înseamnă în nici un caz că acest Paște trebuie păzit și de creștini. Hotărârile Bisericii în această privință sunt formale și categorice și au fost date tocmai pentru că, în vremea dintâi a creștinismului, mulți credincioși sărbătoreau Paștile de două ori, o dată cu iudeii și o dată după dânșii, Paștile iudeilor fiind socotit de ei ca Paștile durerei, iar Paștile Învierii, ca Paștile bucuriei creștinătății întregi.

Dar înseamnă oare și că Paștile legii nu mai au nici un fel de însemnătate pentru creștini? Ferească Dumnezeu!

4. *Sărbătorirea Paștilor legii mai departe de către iudei,* după ce legea a fost împlinită, înseamnă că iudeii așteaptă [încă] pe Hristos drept mântuitor, *înseamnă,* prin urmare, în realitate, *tăgăduirea* mai departe și răstignirea mai departe *a lui Hristos după Înviere* (*Așez. apost.* V, 7).

Acesta este înțelesul real al prăznuirii Paștilor iudeilor după răstignirea și Învierea Domnului Hristos.

Ce are de gândit un creștin față de această tăgăduire?

Tăgăduirea și răstignirea lui Hristos înainte de Înviere, oricât de greu ar fi de priceput cu mintea, era necesară Învierii lui Hristos. „Trebuia ca Hristosul să pătimească toate acestea și să intre întru slava Sa” (Lc. 24, 26).

5. *Stăruința acestei tăgăduiri după Înviere și prăznuirea ei la o anumită dată în vreme fac însă imposibilă însemnarea cu aceeași dată sau prăznuirea înaintea acesteia a prefigurării învierii universale, care presupune tocmai că s-a biruit orice tăgadă.*

Astfel, vedenia încă de pe acum în semne a roadelor Învierii nu este de închipuit decât după biruirea drăceștei și tainicei împotriviri a iudeilor. Orice altă rânduială tulbură rânduiala hotărâtă de Dumnezeu. Căci Dumnezeu ne ridică treptat de la idoli la jertfă și de la azimă la Tainele Dumnezeiești, iar de la Sfintele Taine la Împărăția Cerurilor (Leon din Ohrida, *Scrisoarea a 2-a despre Azime*).

B. Pe de altă parte însă, *Paștile legii vechi nu încetează de a reprezenta în Simbol prefigurarea Paștilor adevărate* (*Așezăm. apost.*, VI, 19) și pomenirea lor devine inutilă creștinismului de vreme ce Biserica posedă realitatea însăși (iar a iudeului prăznuire e tăgadă).

Dar dacă așa este, atunci *săvârșirea Paștilor creștine nu poate fi nici ea făcută decât „după pasca iudeilor, pentru că se vrea mai întâi închipuirea,* adică înjunghierea mielului *și apoi să urmeze ceea ce se închipuia,* adică moartea Omului și Învierea" (*Așezămintele apostolești,* cartea a V-a, cap. 17, citat după Matei Vlastare, la tâlcuirea Canonului 7 apostolic din *Pidalion,* text ce – semnificativ – nu se găsește în edițiile apusene ale *Așezămintelor*).

C. Amândouă aceste lucruri converg spre a pune în lumină *imposibilitatea absolută a serbării Paștilor creștine odată cu iudeii sau înaintea lor.*

1. A serba *odată cu iudeii* înseamnă că un același lucru reprezintă pe *un același plan* două lucruri potrivnice, aceeași zi a anului însemnând în același timp pentru noi și preînchipuirea Biruinței din urmă a Mielului asupra oricărei tăgade, și pomenirea stăruinței tăgadei, după Biruință, ceea ce nu este cu putință.

2. Iar a-l sărbători *înainte de iudei* înseamnă:

a. A serba realitatea înaintea prefigurării, adică *a nesocoti raportul real al celor două Testamente* și a rupe cu Marcion legătura dintre ele; și

b. Mai înseamnă a lăsa ca *tăgăduirea* în semne să se facă *după* pomenirea Biruinței Învierii, adică înseamnă *a ne îndoi de eficacitatea mântuitoare a Învierii și chiar a tăgădui Învierea adevărată a Mântuitorului.*

Acestea sunt urmările nenorocite ale pripitei hotărâri sinodale românești.

*

Toate împotrivirile acestea *fac imposibilă realizarea pe planul semnelor din calendar a înțelesului adevărat al Paștilor creștine* după hotărârea sinodală.

1. Catolicii care, înaintea noastră, au pășit pe acest tărâm și au rupt legătura cu Paștile iudeilor au tălmăcit astfel îngăduiala de a rupe solidaritatea celor două date:

Sărbătoarea Paștilor iudeilor după răstignirea și Învierea lui Hristos, potrivit învățăturei Bisericii întregi, este dezlegată.

Paștile iudeilor sunt nule și Biserica nu are a ține seamă de dânsele.

Biserica de Apus face astfel „abstracție" de faptul că iudeii urmează a-și serba Paștile ca mai înainte.

Dar pentru ca această desfacere a legăturii celor două Paști să nu compromită solidaritatea celor două Testamente, cel dintâi fiind de fapt preînchipuirea celui din urmă și acesta neputându-se prescrie, Biserica romană se subrogă pe sine în toate drepturile Sinagogii și ia asupră-și împlinirea strictă a legii în locul acesteia, prescriind în favoarea sa toate făgăduielile lui Dumnezeu către Israil.

Astfel, Biserica de Apus dă în chip *material* jertfă cu azimă *în locul* iudeilor; iar *formal* se instituie moștenitoare spiritului iudaic în Biserică. Ea izbutește prin acest „artificiu" să nu respecte legătura datei Paștilor, fără a putea fi învinuită de marcionism și erezie.

Nu este locul să arătăm aci încurcăturile în care intră prin aceasta: ajunge să spunem că săvârșirea cu azimă a cinei este singurul paleativ care evită erezia celui ce rupe legătura datelor. De aceea catolicii s-au încăpățânat într-însa.

Să fi vrut Sinodul românesc să ne împingă pe nesimțite spre această datină, cu alte cuvinte, să ne pună în situația de a fi *siliți* să recurgem la ea? Nu se poate!

2. Biserica noastră a înțeles cu totul altfel acest lucru.

Ea nu a socotit niciodată că trebuie să se substituie Sinagogii și nu a serbat niciodată Paștile cu azimă, în-

vinuind chiar de iudaizare Biserica catolică (Leon din Ohrida, *op. cit.*; Nichita Stithatul etc.).

Dacă Biserica noastră se socotește moștenitoarea Sinagogii, aceasta trebuie înțeles în sensul că *ea a primit ca piatră din capul unghiului, piatra pe care iudeii au îndepărtat-o,* răpindu-și astfel mântuirea.

Acesta este întocmai tâlcul în care „moștenirea a fost răpită Fiilor lui Israil" (Luca 20, 16; Matei 21, 43).

Legătura dintre prefigurație și adevăr a celor două Testamente a fost păzită de Biserica noastră prin rânduiala succesiunii datei Paștilor. (Nu este numai o întâmplare că Sfântul Martir Polycarp al Smirnei a fost în același timp și deopotrivă luptător vajnic împotriva rânduielilor latine ale Paștilor și adversar de moarte al lui Marcion, a cărui principală învățătură era deosebirea celor două Testamente – Tertulian, *Adr. Marcionem,* L , 19).

Acesta este marele Adevăr pe care-l păzește neclintit această zice-se „neînsemnată" așezare!

Iar că acesta este *Adevăr,* ci nu convenție, o arată tot tâlcuirea aceluiași Canon 7 Apostolic în *Pidalion,* prin minunile mari care au întovărășit data adevărată împotriva datei hotărâtă de latini.

Iară mai ales că: „Amărunțimea Isimeriei, carea și pricinuiește latinilor două necuviințe mari, adică, a prăznui ei Pasca *ori cu iudeii,* care este împotriva Apostolescului Canonului acestuia, *ori mai înainte de iudei.*

Și cum că mai mult place lui Dumnezeu rânduiala Pascaliei, și în scurt a zice a Calendariului nostru, decât rânduiala Pascaliei și a Calendariului latinilor este văzut din minunile ce au arătat și arată până acum pentru acesta. Căci în părțile Iliupolii cei din Eghipet, unde sunt piramidele cele două mari, în fieștecare an lucrează Dumnezeu o minune ca aceasta. Adecă: în seara Joii cei mari a noastre (nu a latinilor), pământul varsă moaște și oase vechi de oameni. De care să umple

un câmp lat, care stau până la Joia Înălțării; și atuncea să ascund și nicidecum să văd, până iarăș la Joia mare. Aceasta nu este vreo basnă, ci adevărat lucru și mărturisit de Istorici vechi și noi, iară mai ales de Gheorghe Coresie, hiotul, și de pururea pomenitul Nectarie, Patriarhul Ierusalimului, carele în hronograful aravicesc îl povestește fila 266 și cu ochii săi l-au văzut, precum din cele ce zice mai jos să vede.

(Iară oasele acestea omenești mai înainte vestesc pre învierea morților ce va să fie, precum le-au văzut și Proorocul Iezechiel.) Dară scrie și pomenitul Coresie, că Pascazii scria către Papa Leon (precum să arată în Epistola 63 a lui Leon) cum că prăznuind oarecând Pasca răsăritenii, adecă în 22 a lui aprilie, iară apusenii în 25 a lui martie, un izvor de apă fiind uscat mai-nainte s-au umplut de apă în 22 a lui aprilie, la Pasca noastră adecă, și nu a latinilor. Vezi pre Dositeiu cartea a 12-a pentru Patriarhii cei ai Ierusalimului carele povestește de o minune ce s-au făcut la Beligrad, adeveritoare Calindarului nostru și surpătoare Calendarului latin pre care o au văzut un Paisie, Patriarh al Ierusalimului, adecă, un aluat ce s-au plămădit de o latincă azimă Proorocului Ilie s-au prefăcut în piatră ușoară, numită Kisira" *(Pidalion,* Com. la Canon 7 apostolic).

*

Dacă *rătăcirile* acestea se adaugă în *schismă* și schisma se adaugă la *necanonicitate,* și dacă necanonicitatea se adaugă la *împotrivirea față de Predanie,* și împotrivirea la Predanie la *neadevăr,* naște în chip legitim întrebarea: care au putut fi rosturile pe temeiul cărora Sfântul Sinod a scos Biserica noastră din rândul celor dreptcredincioase?

3. PROBLEMA GENERAȚIILOR
– ÎNTRE POZIȚIA CULTURALĂ ȘI ATITUDINEA SPIRITUALĂ –

Aspirația la creștinism și înțelesul ei actual[1]

Poate părea unora ciudat ca români, laici, și încă studenți, să vorbească de o aspirație la creștinism. S-a obișnuit a se crede că, în afara unor anumite interpretări, studenții tratează asemenea chestiuni cu epitetul de „vechituri neinteresante".

Și totuși, lucrul nu trebuie să ne mire. Românii nu sunt ireligioși din fire; pentru sufletul bine cumpănit între inimă și cap, al țăranului, „păgân" însemnează oarecum „neom".

Dar civilizația introdusă de aiurea – din cauze care nu ne privesc aci – a separat în mod radical la români nevoile sufletului de ale vieții. Nu este peste tot așa. În alte țări cu civilizații mai înaintate, s-a recunoscut religiei rolul de factor activ al vieții.

Care poate fi înțelesul unei aspirații creștine într-un mediu care, fără a fi nereligios, se dezinteresează de cele sfinte?

Aspirația la creștinism este, în primul rând, *renaștere*. Ea se clădește pe o deziluzie, pe o ruină: „Falimentul veacului al XX-lea"; și rolul ei este prin esență creator.

Să lămurim.

Rezumând evoluția spirituală a înaintașilor, din copilăria noastră am intrat în viață ca temători de cele sfinte și creștini. În naivitatea noastră, de câte ori nu ne-a consolat credința într-un Dumnezeu blând și Tată, de câte

ori nu ne-a satisfăcut curiozitatea povestea facerii lumii, de câte ori nu am trăit cu Iisus povestea patimilor!

Prins în vârtejul propriei sale critici – sub imboldul cunoștințelor noi care mijeau în noi –, sufletul nostru și-a zdrobit „idolii“ copilăriei. Și și-a făcut din cunoștință idol nou. Și sufletul a căutat în cunoștință ceea ce avusese prin credință mai întâi: explicare, apreciere și norme ale vieții.

Adâncirea fiecăreia din fețele idolului cel nou a cufundat explicarea în relativism, aprecierea în dispreț și norma în folosința personală; unii au primit să-și taie aripile și au rămas la cele date de rațiuni suficiente.

Sufletul însă, sufletul în ceea ce are el mai reprezentativ uman: sete de certitudini absolute, sete de dragoste, adică de ieșire din sine, zbucium de-a ieși din ceea ce e rău, nu a primit să iscălească o abdicare ce ar fi însemnat pentru el desființarea sigură și pentru om automatizare.

Constatând neputința acestor noi orientări de-a ne scoate din impasul etic de care nici un om cu sufletul sensibil nu a putut să scape, după un război care le-a însemnat în mod iremediabil falimentul, sufletul nostru recules și umilit, fiindcă și-a zdrobit încă o dată idolul, caută și speră, dibuind alte soluții. De greutatea de a le găsi, sufletul omensc concretizează toată gama de atitudini, de la scepticismul ironic și rece al unora, trecând prin promiscuitatea intelectual-afectivă a celor mai mulți, la misticismul absurd al câtorva.

În afirmarea sa dogmatică, atunci când postulează necesitatea unei ieșiri cu orice preț din îndoială, sufletul nostru plasticizează o nevoie esențială a vieții: nevoia unui ideal! Și dintre toate idealurile-i noi și vechi, omenirea distinge ca singur absolut, întrucât întrupează ceea ce este etern oricărei aspirații omenești sub

forma cea mai pură, idealul creștin. Cele trei nevoi dominante ale sufletului omenesc se împacă armonios într-însul: setea de certitudine se satisface prin credința-n Dumezeu; nevoia de a ieși din sine, prin iubirea de aproape; zbuciumul în rele de risipește față de speranța mântuirii.

Aspirația la creștinism astfel înțeleasă, dintr-un prim punct de vedere, comportă două consecințe: sinceritate și viață integrală trăită-n Dumnezeu.

1. Ca și Ianus, omenirea are astăzi două fețe, două conștiințe: una pentru sine, una pentru alții.

Prima e a-ndrăznelilor și a avânturilor nemărturisite, a doua e a aripilor retezate.

Această dualitate, care se explică perfect istoric-psihologicește, nu este legitimată eticește decât prin lașitate, și se înțelege că din acest punct de vedere „minciuna convențională“, cum este de obicei numită, stă de-a dreptul împotriva „omeniei“ noastre.

Creștinismul ne cere, pentru restabilirea armoniei sufletului cu sine, cu omenirea și cu firea, în primul rând curajul sincerității, curajul de a privi lumea drept în față, curajul de-a nu fi indulgenți cu noi înșine și severi ce alții, care-i totuna cu curajul de-a fi drepți, cu cugetul nostru pentru noi, cu faptele noastre pentru alții.

2. A doua cerință a creștinismului spre a deveni „renaștere“, strâns legată de cea dintâi este reacțiunea împotriva fariseismului din noi. Ea revendică drepturile vieții noastre împotriva impietărilor specialității noastre; revendică „omenia“ noastră contra formelor și formulelor seci de multe ori, ale ramurei noastre și a funestelor ei consecințe, atunci când căutăm în ea

motivele de viață – vezi militarismul și rolul său în războiul mondial.

Nu trebuie să înțelegem prin aceasta că creștinismul ar fi contra specializării, ci numai contra mecanizării. El nu ne vrea „specialiști" în viață, ci oameni chiar în specialitate. Această chemare la desăvârșirea personalității noastre în viața integrală nu capătă însă valoare creștinească decât pusă în serviciul lui Dumnezeu. O viață integrală lipsită de selecția armonică a valorilor ei, într-o ierarhie a cărei culme e Dumnezeu, este anarhie și nu creștinism! Acest lucru nu trebuie uitat. Nu suntem adevărați creștini decât în măsura în care lucrăm ca agenți conștienți în serviciul idealului divin. Căci viața religioasă nu e altceva decât revizuirea de conștiință de fiecare clipă a omului față de Dumnezeu, precum spune James, „reacțiunea totală a personalității omenești la Univers" (credința că viața are un sens în Dumnezeu) la care noi am adăuga reacțiunea la umanitate (iubirea de aproape pentru valoarea pe care o acordă creștinul persoanei omenești) și reacțiunea la noi înșine (credința că ne vom mântui). Dar dezvoltarea acestor noi aspecte ale aspirației creștine ne duce la privirea acesteia din alte puncte de vedere.

Confesionalism și interconfesionalism[1] *în viața Federației Asociațiilor Creștine Studențești din România*

Cele ce-mi scriu Aseceriștii despre entuziasmul confesional al majorității bucureștenilor, ca și despre rezistențele pe care această idee le întâmpină în alte grupări, intervenția unor personalități din afară în discuție îmi arată că spiritele sunt destul de coapte pentru înțelegerea problemei.

Mă călăuzesc în cele de mai jos de îndoitul interes:

1) al sporului sufletesc al aseceriștilor în parte;

2) al rostului și menirei activității Asecereului ca grup.

Încep:

Problema naturii legăturilor confesionale ale Aseceriștilor nu e nouă.

Cercetătorul atent al tuturor manifestărilor Asociației de la înființarea ei ar putea, răscolind arhivele Asociației, da de capătul firului preocupărilor confesionale în A.S.C.R., încă din vremea în care federația nu era încă întemeiată.

În primăvara anului 1923, anteproiectele actului constitutiv și statutele federației marcau asupra spiritului întemeietorilor Asecereului din 1921 (preocupați mai ales de aspectul social al creștinismului) o orientare către probleme mai adânci spirituale, între care problema confesională nu putea lipsi.

Ca unul care am fost cu deosebire amestecat în redactarea și modificările succesive ale acestor antepro-

iecte, modificări ce se pot lesne regăsi în arhivă, îmi pot da bine seama de sensul și intensitatea tendinței în acest moment.

Și nu șovăiesc s-o calific „sporadică“ deși – ca reprezentant al ei – am reușit să introduc până la sfârșit în statutele votate la Râmnicul Vâlcii, în 1923, paragraful care precizează că „pentru adâncirea experienții religioase și pentru participarea Asecereului la toate valorile spirituale adunate în Biserică", Asecereul, Federația mai bine zis, departe de a se dezinteresa de confesiune, deși nu putea impune o confesiune, „e dornică să vadă pe membrii săi cât mai aproape de Biserica de care țin.“

Ar fi interesant de dezgropat discuțiile care au pregătit adoptarea acestui text, care azi face lege în F.A.S.C.R.[2] – atât în adunarea națională a F.A.S.C.R. din România, cât și în ședințele preliminare și în corespondența urmată între d-rele Elined Prys, Anina Rădulescu-Pogoneanu și d-nii Sergiu Condrea, Manoilescu, Paul Sterian și subsemnatul.

Amintirea acestora, ca și scrisorile ce posed sau am depus la arhiva A.C.S.B.-ului, arată limpede două lucruri (oarecum potrivnice):

1) Grija Aseceriștilor de a nu fi îndepărtați de către Asociație de Biserica de care țin.

2) Grija Aseceriștilor de a nu înfeuda mișcarea creștină oricărei alte organizări temporale sau spirituale existente, atât pentru a păstra libertatea necesară spre a „pune probleme religioase și morale“ *tuturor* studenților români, cât și pentru a menține în discuții „desăvârșita libertate și respect al oricărei opinii“ lăsând indivizilor *grija* propriei lor afilieri la cutare sau cutare tendințe.

În fine, pentru a putea apropia Asociației grupările I.K.E. din Cluj*.

* E aici un puternic sentiment și o conștiință vie a *specificității* misiunii Asecereului în Societatea românească.

Și cei ce au luat parte la discuțiile amintite își pot aduce aminte de grija inspirată de indicațiile asupra tendințelor protestante ale Federației franceze, inserate în „Semeur“-urile din 1923 și cererea noastră de a insera un text similar în favoarea Ortodoxiei, în constituția F.A.S.C.R. (vezi propunerea Vulcănescu la Râmnicul Vâlcii și corespondența lui Elined Prys), ca și condițiile în care, renunțând la acest text, am ajuns la formularea principiului actual, și discuțiile asupra cuvântului „Biserică" sau „Biserici", din conținutul articolului actual al Constituției.

Poziția adoptată în Constituția de la Râmnic însemnează, în substanță, afirmarea următoarelor deziderate:

1. Afirmarea voinței de a nu rămâne în superficialitatea nonconfesionalismului;

2. Conștiința că Tradiția Bisericii reprezintă izvorul – de care nu ne putem lipsi – al chezășiei că experiența noastră nu e vânt (vezi și dibuiri asupra poziției în care Tradiția intră în lume, ca izvor de revelație față de Scriptură, deși nu încă destul de limpede formulată. Dar compară cu condițiile altor grupuri străine și vei vedea diferența).

3. Afirmația însăși a *realității mentalității vremii noastre peste care nu se poate trece cu o negație pură și simplă.*

De aceea, libertate în procedee, mai apropiată de ale studenților ca de ale Bisericii.

4. Așezarea Asociației ca o punte între Biserică și Școala Înaltă, ca un fel de mediu de difuziune și endosmoză al studențimii spre Biserică, deosebită și de una și de alta, așezată *în* studențime, dar orientată *spre* Biserică.

(Federația nu putea fi „o Biserică". Ea avea să fie ortodoxă, compusă fiind – întrucât majoritatea ar fi fost

ortodoxă – din ortodocși. Acesta e un argument faimos invocat în vremea aceea.)

5. Atașarea indivizilor de confesiune rămânea totuși o chestie de convingere personală.

6. Dorința de colaborare spirituală, pe baze federative și fără a șterge diferențele de fapt, cu tineretul minoritar ardelenesc și cu începătorii în ale creștinismului.

Știu bine că toate aceste afirmații nu sunt sustrase criticei. Afirm însă că formularea lor era *momentul spiritului maxim* pe care-l putea naște reunirea *sincerității cu bunăvoința a celor ce le-am alcătuit.*

Principiul formulat în Constituție reprezintă însă, repet, grija câtorva Asecerişti, puțini, de viitorul spiritual al Asociației.

Mulțimea membrilor era cu totul indiferentă problemei confesionale și cea mai bună dovadă o avem în faptul că propunerea mea de a introduce un text similar în statutele *Asociației Bucureștene,* în februarie 1924, a fost respinsă cu o mare majoritate, înlocuindu-se cu explicațiile actuale din statut, aflate în contraproiectul lui Sergiu Condrea, pe care eu le găseam insuficiente (mai ales motivarea „socială" a nevoii de Biserică) și nu destul de clare.

Fac această cam seacă punere la punct pentru a feri pe cei care cred că problema e nouă, de superficialitatea unei soluțiuni pripite și pentru a evoca puțin amintirea unor vremi în care, pe *dibuite* și *adesea fără lumină,* Asecereul își croia drumul în care „cei noi" aveau să treacă mai târziu.

Care sunt acum împrejurările care fac ca problema confesională să fie pusă majorității Aseceriştilor bucureșteni, cu o acuitate care, dacă socotesc eu, nu va face să se spargă cadrele vechii Constituții F.A.C.S.R.-iste (întrucât aceasta o prevedea și o cuprindea), însă va duce

la îndeplinirea a ceea ce, în ochii celor din 1923, nu era decât un deziderat?

Încep:

1. Răsunetul pe care l-a avut în opinia publică românească* problema Uniunii Bisericilor. (A fost semnalul care a trezit în mintea câtorva Asecerişti conștiința problemei.) De unde:

2. Preocuparea câtorva Asecerişti *de adâncire în sens ortodox a experienței religioase proprii.* (Întâi *cunoaștere* a ceea ce este Ortodoxia și apoi verificare.) În acest sens, de netăgăduit ajutor au fost:

3. Cursurile de filosofie a religiei** făcute de d-l Nae Ionescu la facultate în anii 1923-1924 și 1924-1925.

Ele se dezvoltau odată cu:

4. Tendința de a reda Ortodoxiei un rol spiritual față de cultura românească. (Articolul lui N. Crainic: *Politică și Ortodoxie* în „Gândirea". De asemenea, *Spiritualismul englez al d-lui Nae Ionescu,* tot acolo etc.)

Polemica în jurul „cazului de la Cuibul cu Barză"[3] și mai ales situarea culturii noastre între Răsărit și Apus, au fost imboldurile care au silit tinerimea să cugete la Ortodoxie (ca tradiție culturală românească). Izvoare găsisem numai pe d-l Rădulescu-Motru: *Cultura română* și *Politicianismul****.

5. Sentimentul valorilor specifice, pe care Aseceriştii le descopereau în tradițiile populare din Campamentele de la țară, a descoperirii religiozității ortodoxe în

---

* Vezi articolul semnat: „Un ortodox" din *Ideea Europeană* 1923-1924.

** D-l Nae Ionescu a polemizat continuu cu noi. Vezi și un articol în *Ideea Europeană* 1924 sau '25, semnat Mihail Tonca, contra noastră.

*** (Apărută în 1904, N. ed.) Mai târziu Soloviov: *La Russie et l'Eglise Universelle,* catolicizantă, dar care era o reacție salutară contra protestantismului amenințător.

congresele de la mănăstiri și ca o reacție față de contactul cu străinii în congresele internaționale.

6. Adâncirea experienței religioase a fiecăruia (Faptul de viață scotea oamenii din Asecere – și acolo, în mijlocul altor oameni, (armata pentru mine), unii aseceriști ajungeau să transcendeze, adică să treacă peste ideea de Asecereu – îngustă și povizorie – pentru aceea de Biserică a lui Hristos, comuniune spirituală în trupul mistic al lui Hristos).

(Aci, departe de Asecere, am simțit iar nevoia împărtășaniei, de pildă.)

Strâns legat de asta șade:

7. Venirea în contact cu literatura religioasă catolică mai întâi și apoi, pe bucățele, ortodoxă: Paul Claudel, Soloviov etc; *Acatistul Bunei Vestiri* etc.

8. În fine, ceea ce a fost adevăratul „fulger", care a prins duhurile în dorul de *Ortodoxie,* a fost întâlnirea cu Asociația rușilor la Băile Herculane.

Adâncirea experienței lor spirituale a înfiorat pe unii, dar a cucerit pe cei mai mulți. De aceea am socotit anul trecut timpul venit pentru un cerc de *Introducere* (modestă și poate tulbure) *întru Ortodoxie.*

De aceea, anul acesta Asecereul a luat să studieze *Piatra din Capul Unghiului*[4].

Ar fi nespus de interesant de dezvoltat contribuția fiecăreia din împrejurările de mai sus la formarea tendinței de care vorbim. Fiecare vechi Asecerist are amintiri despre unele sau altele din împrejurările amintite, care ar putea fi cu folos date în vileag.

Dacă nu o fac acum, în ceea ce mă privește, este nu atât din pricina lipsei de loc cât mai ales din pricina scopului pe care-l urmăresc aceste rânduri, care nu e de a aduce o simplă mărturisire personală, ci o expunere de fapte valabile pentru mai mulți, adică o mărturisire utilă îndeobște.

În timp ce F.A.S.C.R. se îndrepta în această direcție, prin formarea secretarilor români, antrena pe cât îi era cu putință în aceeași direcție grupurile din A.C.F. și A.C.T., așezând în centrul activității lor spirituale *propria* activitate, deși refuzase cu aceste Asociații ierarhia oricăror legături organice, tocmai din teama alienării libertății sale de gând și acțiune, care o ducea pe drumul croit cum am arătat mai sus.

În acest timp zic, ideea își făcea drum în opinia publică. Studențimea, antrenată în marea ei majoritate în mișcarea antisemită, avea să formeze cea dintâi reacțiune, deși Asociația a șovăit mult timp între dezaprobarea acestei mișcări – vezi un prim comunicat împotriva violențelor semnat de mine – secretar pe atunci – și aderarea (măcar) la scopurile ei de ridicare economică a studențimii băștinașe. (Vezi *Program studențesc de organizare universitară,* făcut la Seminarul d-lui Gusti de *Aseceriști* mai ales și ale cărui deziderate O.D.A.S.-ul încearcă și azi să le realizeze. Vezi și replica mea față de Elined Prys, când dânsa ne-a cerut desolidarizarea formală, nu numai de violență, ci de mișcarea studențească. Am răspuns toți „Non possumus". Se poate spune că mulți membri au simpatizat cu dânsa.)

Cadrul politic care-i absorbea activitatea oferea însă Asecereului un cerc prea strâns și prea depărtat de sfera preocupărilor lui spirituale, pentru ca Asecereul să fie influențat prea adânc de ideile acestora.

Totuși, atitudinile noastre față de mișcare existau și ele stăteau în întrebarea pur spirituală: faptul de a face parte din studențimea românească nu ne *impunea* să împărțim cu ea chiar și o *solidaritate de păcat* pe care noi nu îl voiam? Ne întrebăm anume dacă o reprobare a unor „frați", chiar rătăciți, nu este rolul unor „coade de topor" ce nu voiam să fim. Și astfel s-a făcut că Asecereul a luat altă atitudine decât *opunerea.* [Care] anume?

Atunci A.C.S.B.-ul a recurs din nou la principiul acordării libertății de acțiune membrilor săi, atitudinea politică ieșindu-i din sfera atribuțiilor specifice, convinsă însă că, orice idee ar reprezenta, membrii ei vor rămâne solidari spiritului Federației.

Pentru mulți soluția asta a fost socotită ca o neputință și ca o înfrângere. Se poate.

Împrejurările au arătat însă că nu era o greșeală.

E interesant de reținut ideea aceasta: „Mergem împreună cât putem, unde nu mai putem merge, departe de a ne dezinteresa de problemă, lăsând pe fiecare să creadă ce vrea, formăm un grup – singurul poate – unde cei de păreri deosebite se pot întâlni și cunoaște în punctele lor deosebite. Așa la noi problema se discută de 10 ori pe zi între oameni cu idei cu totul deosebite, căci ea formează un fel de criteriu al oricărui grup federativ.

O voi relua și adânci mai la vale, răspunzând câtorva obiecțiuni probabile.

Lăsând la o parte rezistența cea mare a indiferenței celor mai mulți studenți față de problemele religioase, lăsând la o parte și acele nenumărate rezistențe a căror înfrângere constituie activitatea specifică și distinctă a Asecereului ca grup, cele pe care le numim de obicei impropriu „piedică în calea credinței", intelectuale și morale, dar pe care le-am putea numi piedici în calea dezvoltării spirituale, despre care se vorbește totdeauna și nu-i locul să stărui aici, mă voi ocupa de piedicile exterioare numai, născute din *frecarea* Asecereului cu mediul înconjurător.

O ostilitate surdă din partea unui anumit grup al opiniei publice se crea în jurul A.C.S.B.-ului.

„Băieți cu minte", „adventiști", „jidoviți", „societăți creștine sub patronaj american", „amară și stearpă osteneală spirituală" – scriau colegi, curioși și profesori care nu avuseseră curiozitatea să se informeze de aproape.

Vezi pentru asta: *Ideea Europeană*: *Pentru apărarea Ortodoxiei* și scurta polemică ce a urmat semnată de „Un ortodox". Articolele semnate Nicolae Ivașcu și Mihail Tonca[5], tot acolo, care spune că e o „adevărată jale să vezi scremetele din discuțiile de la Asecere". Și, în sfârșit, articolul d-lui G.G. Antonescu din *Revista Generală a Învățământului,* unde un oficial ridică mănușa contra Y.M.C.A.-i și Asecereului, în scris, sub semnătură proprie.

D-lui Antonescu puține îi voi răspunde. (I-a răspuns dl Nae Ionescu – și pentru noi, în *Cuvântul* – altă dată.)

Notez numai curiozitatea că un apărător al „Idealului pedagogic al lui Goethe" ne cheamă la ordine în numele *Ortodoxiei,* ceea ce este cel puțin bizar – măcar în aparență. Aș replica doar că, de câte ori noi, cei câțiva, încercam să punem o problemă ortodoxă Asecereului, ne loveam de rezistența împrumutată de elevii d-sale idealului panteist al autorului citat de d-sa.

Dar dl Nae Ionescu, în articolul citat a arătat destul de bine vina școalei.

Apoi, în seminarul aceluiași profesor, unde subsemnatul a făcut o lucrare despre educația religioasă, împreună cu prietenul Paul Sterian (la o lucrare a Pr. Marin Ionescu), am spus răspicat aceasta: Educația interconfesională pe bază de morală creștină (cum dorea, mi se pare, dl Antonescu) nu e suficientă decât pentru cursul inferior (cel mult).

Și relevam o propunere ca Biserica să dea mai departe această educație fiilor ei – ceea ce, de când cu separarea ei de școală, nu se face și ceea ce școala, în spiritul ei actual, Școala de Stat, nu poate face fără primejdia mare a confuziei așezării religioase cu așezarea socială. *Se zice:*

E deci cu atât mai curioasă critica, cu cât profesorul cunoștea oamenii și ideile lor, ca trecuți prin mâinile d-sale.

Trebuie însă să fie altceva.

Noi, care știm cu câtă trudă și osteneală am reușit să ne alcătuim micul bagaj de cunoștințe asupra Ortodoxiei noastre – atunci când pentru a obține o informație sau un text patristic trebuia să te căciulești șase luni pe la cei ce au menirea să le pună la dispoziția celor ce vor să afle – nu înțelegem ca cei ce nu ne-au făcut această educație să ne tragă pe noi la răspundere pentru vina lor.

Și atunci articolul amintit – repet, judec din afară, căci îl cunosc indirect din citațiile d-lui Nae Ionescu din *Cuvântul* – îmi dovedește sau:

1. Că autorul nu are căderea să ne-o reproșeze în numele Ortodoxiei, sau [că]
2. În numele Ortodoxiei poate vorbi oricare „chinez" (iertați-mi termenul!).

Bănuiam însă altceva, și aici *protestam*. Bănuiam critica izvorâtă dintr-un motiv ideologic mai adânc și mai la modă (ce ți-e și cu moda asta).

Asecereul e un punct pe unde Biserica poate influența tineretul și încă tineretul cult, în afară de controlul Statului. Și aci apărătorul culturii oficiale protestează.

Aci trebuie să ne oprim să adâncim, căci în dosul d-lui Antonescu găsim altă poziție – confesionalistă – pe care hotărât nu o primim: *acea a religiei ca „anexă"* a ordinei sociale (N. Iorga); astfel: „Suntem creștini, nu fiindcă credem în Dumnezeu, ci pentru că creștinismul este folositor neamului nostru". Dar această temă altădată.

Găsesc pentru ea o frumoasă analiză în prefața lui Claudel și în primul sau al doilea studiu din cartea postumă a lui Rivière, *À la trace de Dieu*.

Așa că nu continui aci respingerea acestei poziții, ci prefer să dau, până la noi circumstanțe, cuvântul acestui mult mai strălucit luminător.

Revizuirea de conștiință[1]

— *Cuvinte pentru o generație* —

Rostul colectiv al acestei revizuiri e limpede din două puncte de vedere: mai întâi, orice activitate e produsul factorilor individuali cu mediul. Revizuirea de conștiință tinde din acest punct de vedere să determine coeficientul subiectiv în activitatea mea de interpretator al semnelor culturale ale vremii.

În al doilea rând, tinde să mă lămurească față de unii dintre prietenii mei care caută răspuns la întrebări analoage. De aceea le închin lor aceste gânduri.

Revizuirea aceasta tinde a nu fi numai a mea proprie, ci cată a găsi gândul comun ce însuflețește căutarea tuturor celor dintr-o generație cu noi. Ea implică deci acestei generații două lucruri: o integrare și o diferențiere.

Integrarea ne cere să analizăm situația pe care ne-o lasă înaintașii noștri în clipa intrării noastre în cultură, diferențierea ne impune să definim dacă nu soluțiunile specificate ale generațiunii noastre (ceea ce ar fi prematur pentru niște indivizi care abia încep activitatea creatoare), cel puțin situația noastră specială față de cadrele culturii existente și condițiunile comune pe temeiul cărora se va desfășura activitatea noastră în căutarea soluțiunii.

Pusă astfel, revizuirea are aproape caracterul unei definiții.

Și interesul ei restrâns și personal se lărgește în sens colectiv și justifică astfel dreptul la publicitate.

Cuvinte pentru o generație

Rostul acestei revizuiri va părea celor mai mulți destul de straniu. Nu suntem prea obișnuiți cu îndeletniciri de acest fel. Și totuși nu e mult de când un profesor de filosofie, solicitat să-și dea părerea asupra direcțiilor către care s-ar îndrepta gândirea filosofică de astăzi, la noi sau aiurea, scria ritos: „Ne ajung făuritorii de programe"[2]. Mărturisesc că am căutat mult în jurul meu pe făuritorii supranumerari de idealuri. Și n-am găsit decât obișnuiții «realiști», profitori ai istoriei cum îi place preopinentului nostru să zică. Abia pe la răscrucea vremilor, câte un stâlp adevărat...

Așa că revizuirile și chiar programele adevărate (vorbesc de cele ce au luat ființă în cultură) se pot număra pe degete. Și lista ar trebui poate și mai mult simplificată.

A trecut foarte multă vreme de când Maiorescu, între *Poezia Română* și *Direcția nouă,* a făcut „revizuirea de conștiință" a unei generații de pe urma căreia avea să ne rămână junimismul. Peste el avea să treacă „Contemporanul" socialist al lui Gherea și *Revizuirea* lui Barbu Delavrancea; avea să treacă semănătorismul, care e întreg o revizuire de conștiință și poporanismul, care izvorăște dintr-o alta. O generație înaintea noastră avea să adoarmă cu nădejdea unui „vis", cu cel dintâi număr al „Flacării" din 1910 și *Scrisorile răzeșului* aveau să ne trezească din vis peste un deceniu în plină revoltă a „fondului nostru nelatin". După aceasta n-au mai fost revizuiri, decât poate grupul unor singuratici premergători care au rostit neînțeles de sufletele cele multe o năzuință prematură de înnoire sufletească în integral, sau încercările de a concretiza în figurine o aspirație europenizată de cenaclu. Pe-alături, îndelung și monoton, „literatura" și „lumea valorilor" își poartă pasul nestânjenite mai departe între „sprițul" și „șvarțul" cotidian.

Conflictul dintre generații, cel căruia i s-a dat de mai de mult numele de „cursă a făcliei", în virtutea căreia idealurile trec succesiv de la o generație la alta – peste rezistențele pe care le întâmpină în chip inevitabil tinerii ce au de spus ceva din partea celor mai în vârstă, care au spus deja tot ce aveau sau ce era de spus – pune celui ce gândește un șir interesant de probleme.

Conflictul necesită în prealabil o luare de contact și o precizare de poziții, sau măcar de dispoziții față de generațiile precedente, luare de contact care constituie propriu-zis „botezul în cultură". Fiecare generație se deosebește măcar prin aceea că are maeștrii ei deosebiți; și știm cu Nietzsche că atașarea unui tânăr de un om mare, căruia îi ridică-n suflet o statuie vie, constituie intrarea tânărului în cultură. Aceasta nefiind în ansamblu decât bagajul de reacțiuni spirituale, judecăți și valori, pe care o generație le transmite alteia de la un timp la altul ca să le fructifice și să le înnoiască puterile și strălucirea, se vede lesne că nu e posibilă fără o continuitate de un anumit fel (continuitate de elemente, continuitate de preocupări, continuitate de oportunități măcar). Datori suntem deci și noi să aruncăm o privire asupra cascadei ascendenților noștri, ca și a mărturisirilor lor de crez.

Lăsând pe Ieremia Movilă, pe Dosoftei, pe Antim Ivireanul sau Veniamin Costachi pentru o privire mai amănunțită altădată, pentru a ne mărgini la cei de mai aproape, succesiunea limpede caracterizată, a capilor de generație – pe care viitorul are s-o simplifice desigur, dacă nu s-o îndrepteze – ne apare, de la locul de unde privim noi cultura noastră, cam într-astfel:

A trecut mai întâi Eliade peste Lazăr, Kogălniceanu peste Eliade, Hasdeu peste Kogălniceanu, Maiorescu

peste Hasdeu și Iorga peste Maiorescu. Mai de curând a trecut Rădulescu-Motru peste Iorga și A.C. Cuza peste Rădulescu-Motru. Pe alăturea a trecut Dobrogeanu-Gherea care a dat o ramură care a-nflorit, dar n-a dat roade încă; iar Mihail Dragomirescu încearcă de la Maiorescu încoace să scape netăiat în două, în poziția intermediară pe care a apucat-o între cuțitele foarfecilor... aci raționalist, dincolo mistic... (Tot pe alături, singuratic, a trecut Eruvim.) Fiecare ne-a lăsat câte ceva de care avem să dăm seamă chiar dacă ne-am feri s-o facem de rușine sau de teamă.

Cam așa se înfățișează genealogia arborelui nostru cultural din locul de unde-l privim noi. Din vechiul trunchi născut din cronici, pe care-l răbuim cu toții prin manualele de clase mai mult sau mai puțin a patra secundară, au dat ramuri cu frunze, cu mlădițe, cu muguri și cu flori (scuzați comparația). Ramura pe care înflorim momentul nostru cultural, de la care privim pe ceilalți nu atârnă deci de noi. Și n-avem vină dacă pe toți acești înaintași ai noștri îi privim laolaltă dintr-un loc, așa cum ei desigur nu se pot privi între dânșii.

M-a impresionat întotdeauna în acest sens cuvântul pe care îl aud atât de des la cei din generația trecută: „Ce oameni erau altădată!... Și când te uiți acum".

Deunăzi m-am trezit făcând eu însumi o asemenea reflecție. Răsfoiam „Almanahul Gotha" din 1913, la biblioteca Facultății de drept din Paris, când privirile-mi căzură întâmplător asupra Ministerului Conservator de pe atunci. Pe nevoite-mi alergau ochii de la un nume la altul. Președinte: Maiorescu; Finanțele: Marghiloman; Internele: Tache Ionescu; Industria: D-rul Istrati... Fără să vreau murmurai: „Ce oameni! Fericite vremuri!" Tot întâmplător, mi-au venit atunci în minte

crâmpeie din „tăgăduirile" de atunci. Mi-am amintit cum o altă generație mai veche, ca și mulți din cei din vremea lor, nu șovăiau să le conteste acestor corifei orișice merit. Și m-am gândit de asemeni cum toți acei despre care generația mai mare decât noi vorbește cu atâta ușurință alcătuiesc pentru noi o generație așa de vorbitoare, încât nu vedem cu cât au putut fi mai mari un Maiorescu sau Hasdeu decât sunt pentru noi un V. Pârvan sau un N. Iorga.

Și atunci m-am întrebat dacă nu cumva copiii, pe unde vor fi duși la carte, [răsfoind] vreun alt „Almanah Gotha" din 1926, nu vor rosti cu părere de rău, în urma lor: „Ce oameni! Fericite vremuri!".

Răspunsul la această întrebare mi-l dete chiar acuma un prieten care a făcut o anchetă la copiii unei școli de sat, întrebându-i care li se par lor a fi cei mai mari oameni din lume. Am găsit acolo înșirați, alături de Noe, de Columb, de Napoleon și de Pasteur, pe Niculae Iorga și pe Vintilă Brătianu...

Am înțeles atunci cum însuși faptul contestării lor de astăzi, faptul de a fi zilnic pe buzele celor mai în vârstă și de multe ori pe buze de ocară, clădește pe nesimțite oamenilor [o obișnuință], în sufletele [în] care se transmit lucrurile vrednice de pomenit de-a lungul vremii, și m-am gândit dacă înscăunarea și descăunarea idolilor și a idealurilor nu sunt și un lucru de obișnuință.

Cele două împrejurări amintite sunt asemănătoare.

Pentru cei ce se ridică dintre noi, alăturea cu noi, egali cu noi și de o vârstă, ne vine greu s-avem respect ca față de [un] părinte. Ne împotrivim lor, îi combatem. Și nu ne putem închipui cum de ajung părinți spirituali ai celor care vin după dânșii, și cum cei ce-au să vină

după dânşii, copii spirituali ai lor, vor uita – poate – sau vor privi cu totul într-altă lumină decât noi, pe cei ce au fost părinţii sufleteşti ai noştri...

La fel fac toate generaţiile...

În faptul acesta stă, cred eu, atât imposibilitatea pentru cei de altă generaţie ca noi să înţeleagă planul de viziune, în care sunt făcute aceste însemnări pe marginea vremurilor noastre, cât şi certitudinea de a ne găsi pe un acelaşi plan şi recunoaşte între noi, oriunde am fi, cei de o aceeaşi generaţie. Bătrânii noştri nu vor putea niciodată înţelege şi scandalul lor pare legitim, că „A zis Nae" e pentru noi acelaşi lucru care era altădată pentru dânşii magica frază: „Zice Maiorescu... ".

Rândurile acestea sunt o încercare de tălmăcire, de transpunere a planului nostru de viziune pe înţelesul lor.

Faptul că suntem nu înseamnă că le contestăm cumva dreptul lor la existenţă sau legitimitatea eforturilor lor. Dimpotrivă. Cultura românească de azi e încă pentru multă vreme a lor.

În timp ce noi abia ne naştem. De aceea şi această situare, această punere la punct a noastră în raport cu ei, această luminare a rosturilor noastre prin arătarea a ceea ce sunt dânşii pentru noi sunt o datorie de care nici o generaţie nu se poate sustrage sub sancţiunea gravă a nulităţii sale proprii. Ar fi frunza căzută din copac...

Dar o dată aruncat podul, o dată lămurit ceea ce avem de la dânşii şi comun cu dânşii, nu avem teamă, căci podul nu-l vom trece decât noi. Câteodată chiar ne gândim cu părere de rău că unii dintre maeştrii care ne sunt dragi nu vor izbuti să treacă puntea (datorită împrejurărilor care ne fac originalitatea). Şi de nimic

nu suntem mai bucuroşi decât atunci când unii dintre ei ajung s-o treacă şi să se pună-n pas cu vremea. Dar rare sunt astfel de bucurii şi se pare că lucrul nu e dat să se prea întâmple...

Merita generaţia noastră osteneala unei asemenea revizuiri?

Suntem noi posesorii vreunui caracter distinctiv care să legitimeze din partea noastră o tendinţă de conturare a unui suflet propriu, atunci când această generaţie n-a produs încă nimic? S-a manifestat vreodată în tinerimea de azi vreo nevoie de acest gen? Dacă da, de unde îşi trage rădăcinile? Ce semnificaţie are şi ce făgăduieli de roade-i poartă vrejul? Iată la ce va trebui să dăm răspuns.

Nu vom răspunde aci în prealabil. Solicităm cititorului îngăduiala de a-l lăsa să-şi formeze opinia de-a lungul cronicilor însele.

Să ne îngăduie de asemeni să le rezumăm la sfârşit în postambul. A pune aci problema fără ilustrarea necesară a materialului de care dispunem ar însemna să atacăm prematur o poziţie încă destul de bine apărată.

Suntem totuşi datori cu o explicaţie acelora ce vor să dea un rost generaţiunii noastre. Nevoind să-i dăm o definiţiune intrinsecă pe temeiul căreia să excludem pe cutare sau cutare reprezentant al ei, vom circumscrie prin câteva împrejurări genul ei proxim. *Suntem din generaţia celor care au gravitat în timpul marelui război în jurul clasei a patra secundară.*

Trăsătura aceasta e esenţială pentru că dă naştere unui complex de consecinţe profund semnificative, care definesc profilul unui suflet şi-i pun înainte menirea lui specifică.

Culturalicește, suntem a doua generație de după război. Suntem acei ce n-am făcut războiul decât ca cercetași pe la spitale sau urmărindu-l cu alți ochi decât acei ai copilăriei. Între 1916 și între noi mai e o generație. O generație afirmată, altoită și roditoare în chip hotărât în cultură: generația ieșită din universități în primii ani după război. Cei cărora li s-a explicat războiul și care l-au îndurat fără să-l facă sau l-au făcut numai în parte.

E generația lui Lucian Blaga. *Gândirea* e curierul cultural al acestei generații care ne precede imediat. În coloanele ei am supt cu aviditatea de cultură a celor 16 ani ai noștri mierea culturii din Apus pe care ne-o trăgea ca printr-un fagure. În lumina crestăturilor de cerneală ale lui Demian, am început a iubi în cultură ce-i al nostru. Unii dintre noi au și scris acolo. Dar glasul lor a fost oarecum un glas străin. Uneori am găsit chiar sub pana celor mai în vârstă decât noi probleme care interesau direct generațiunea noastră (puținii care izbuteau să treacă puntea). Curioasă generație căreia îi datorăm multe, față de care avem să dăm seama de multe... dar și rezerve de făcut.

Situația noastră e și mai curioasă.

Am fost crescuți în școală în cultul unei anumite ierarhii (scări de valori): respectul *vieții omenești ca suprem bine și libertatea ca mijloc desăvârșit,* pe care cei 14 ani ai noștri le-au văzut dezmințite de acei care ne crescuseră în ele, în numele absolutismelor de fel de fel de feluri. Războiul a însemnat pretutindeni sacrificarea individului pe altarul scopurilor colective, mai mult sau mai puțin împărtășite: a fost și revelația bruscă a legăturilor ascunse în vremile de mare bună stare ale omului de grup. *De ce să nu mărturisim atunci că nu mai credem nici în individ în sine, nici în atoată-folosința libertății, mai puțin în eficacitatea ei?* De ce să nu mărturisim însă că ne aducem aminte de acestea ca de niște *făgăduieli neîmplinite care în fundul sufletului și-au păstrat tot farmecul dintâi.* De aceea, față de noul crez, ca și față de manifestările de violență, stăm ca-n fața unui fapt inevitabil (și suntem realiști în asta, cum e vremea care vine după noi), deși ne arde amintirea unei libertăți pe care n-am apreciat-o și iubit-o decât visând pe băncile școlii, iubind cu patimă pe Marius, urând pe Sylla.

Și după noi, vine o generație pe care n-o mai leagă de libertate nici atât. Generația care nu a suferit nici o spărtură. Cea care a primit războiul cum a fost ca o flamură și și-a făcut din el un crez. O generație care nu i-a îndurat rigorile decât cu trupul și cu care nu ne vom înțelege niciodată. (Din vremea-n care am scris aceste gânduri, această generație a pătruns în cultură prin pana lui Mircea Eliade.)

Ce să ne mai mirăm atunci că rosturile vechi se schimbă? Și de ce în locul unei rezistențe absolute care să ne-nchidă sufletul în fața orișicărei realități neplăcute, pe care s-o respingem mobilizând vechea ideologie (cum fac mulți din cei mai mari ca noi), să nu deschidem ochii mari și să privim cu nesaț în jurul nostru? Ce e oare mai potrivit unui tânăr decât curiozitatea? *Dorința de a afla,* de a ști, de a cunoaște... cu singurul dor de a afla, la răscrucea de oameni și de gânduri care să alunge-n vreme, Adevărul?

Aci e trăsătura caracteristică a generațiunii noastre și, până la un punct, a oricărei generații. Zic până la un punct, pentru că Barrès scria e pildă, și lucrul era adevărat pentru generația lui: „Dacă o generație n-ar începe *prin a dărâma și a dori altceva* decât ceea ce este ar însemna că-și recunoaște prin aceasta ea însăși inutilitatea venirii sale-n lume".

Pentru o generație ca a lui Barrès, [pentru] care realitățile erau pe destul timp asigurate, aflarea-n treabă cu dărâmatul idolilor celor vechi putea fi semn de vitalitate și de vioiciune.

Dar astăzi, când înaintea noastră stau numai probleme de dezlegat, și când cu drept cuvânt se poate spune că nici o generație nu a avut mai multe lucruri de făcut, de refăcut, sensul revizuirii de conștiință nu poate fi o exaltare a unui surplus necheltuit de energie, în numele căruia să-ți justifici singur existența.

Noi avem prea puțin timp pentru asta. Noi constatăm faptul brut al existenței și trăim sentimentul tragic al unei crize, lipsiți de adevărurile spirituale (generațiile de după război sunt sub acest raport mai curând anemice – și trebuie s-o recunoaștem chiar dacă știm că mâine, poimâne, vreun caraghios, care ar avea timp de joc, s-ar gândi să-ntoarcă argumentul contra noastră), vechile idealuri fiind distruse de realități, și acestea din urmă neavând – pentru generația noastră, *care a cunoscut și altele, care a visat măcar la altele* – puterea de a se impune ca niște valori adevărate. Nici *dictatura de clasă, nici naționalismul integral* nu ne pot fi nouă semne ale absolutului de care avem nevoie. Dar *nici relativismul de altădată* nu mai este cu putință pentru oameni cărora, neavând timpul să se plictisească, le trebuie *răspuns la întrebările cele mai grave ale existenței.*

De aceea trăsătura noastră sufletească, pe lângă sentimentul discrepanței, produsă sau grăbită de război, în lumea valorilor (discrepanță pe care fiecare din noi o poartă-n el), este și *setea de a cunoaște.* Având totul de-nceput, ne trebuie plan și criteriu de verificare a materialului în locul diletantismului relativist al celor ce, având de toate, făceau un sport din existență și uneori, chiar din durere. Acestea sunt condițiile în care generațiunea noastră își croiește drumul său.

Nu avem, lucru curios pentru o generație, *pretenții apriorice de originalitate.* Suntem un produs complex de împrejurări și influențe și *originalitatea noastră e numai momentul unic pe care îl ocupăm în devenire.*

Privați de sucul blând al continuității, crescuți în tensiune și-n indisciplină, cam după cum a dat Bunul Dumnezeu, am deschis ochii mari asupra a tot ce întâlneam în jurul nostru.

În preajma creației suntem datori să alegem sămânța. Cum ne vom soluționa problema? S-o vedea. Mulți dintre noi caută deja în direcțiuni și pe căi deosebite.

Dar cu toții ne recunoaștem în același semn: Alternativa, Dubiul în semnul tragic și actual de a fi o generație ce-ncearcă între relativismul drag și absolutismul aspru, ieșirea *cu orice preț* din îndoială. Și revizuirea mai e necesară *pentru cei ce vin îndată după noi, ei, care cred că au soluții, dar care n-au putut trăi problema însăși.*

Generația pe care o vedem născându-se cu cei care în cinci sau zece ani vor fi în rândurile noastre, și pe care îi presimțim deja gândind.

Însemnări în marginea crizei morale[1]

– Răspuns lui Eugen Prescurea –

I

Într-o scrisoare adresată lui Paul Sterian la 28 iulie 1927, Eugen Prescurea punea în următorii termeni o problemă prietenilor săi de la Paris:

1. „S-a scris în ultimul timp mult, și s-a vorbit și mai mult, despre o criză morală. Aproape că nu e om cu oarecare pretenții de intelectual care să nu fi pronunțat aceste cuvinte, astăzi la modă.

Cu toții sunt de acord în a afirma că există o criză morală."

2. „Când însă este vorba să precizeze în ce constă ea – s-o definească –, acordul nu mai există...".

3. Fapt ce face să te întrebi dacă există sau nu o „criză morală".

Preopinentul nostru semnalează o serie de întrebări ce i se pun privitoare la această criză, întrebări care alcătuiesc un mic plan de cercetare sistematică a chestiunii, pe care îmi permit să le transcriu aci, pentru folosința celor preocupați de dezlegare.

4. „Lăsând la o parte circumstanțele de loc și de timp, criza morală este ea o scădere a moralității sub un nivel mediu preexistent sau prestabilit?..."

5. „Sau este haosul, incertitudinea, dezorientarea societății care a părăsit o morală și este împinsă spre o alta, pe care nu o știe și poate că nici nu o bănuiește... ?"

6. „Putem face o analogie pentru stabilirea înțelesului (cuvântului) criză – în morală – cu înțelesul ce-l are în economie sau cel pe care-l are în medicină?"

7. În cazul în care criza morală însemnează „scăderea sub un anumit nivel moral..." se pun următoarele întrebări (subsidiare):

a. „Care este acel nivel mediu?"

b. „A scăzut în decursul timpurilor? S-a mai ridicat?"

c. „Care era cel imediat precedent?"

d. „Sau termenul de comparație, criteriul, este el creștinismul ideal, creștinismul lui Iisus?"

În acest caz, lumea a fost într-o continuă criză morală.

e. „Într-adevăr, dacă admitem existența unui astfel de nivel mediu, ideal și absolut... criza morală, socială, mai este ea atunci o stare excepțională, patologică, sau (este) o stare morală permanentă cu deosebire doar de nuanțe și de intensitate, și atunci e neadevărat termenul de criză?...". „Oare epocile de glorie creștină ale societăților nu au fost cele de criză morală? Misticismul de acum câteva secole, rusesc, și poate chiar cel medieval apusean"...

f. În sfârșit „dacă socotim că e vorba de o scădere, este ea un scepticism, un cinism, sau un optimism exagerat?"

8. Dacă dimpotrivă trebuie să vedem în criză mai ales o dezorientare socială, ce deosebește această dezorientare de aceea a vieții individuale de care preopinentul nostru crede că ea se deosebește cu totul?

A. Dacă prin criza individuală înțelegem „starea sufletească prin care trece individul care și-a pierdut criteriul de valorificare, de discernere a actelor (sale bune, de cele rele) sau care, mai avându-l, nu mai e totuși în stare să lucreze potrivit lui, nici altuia"... mai trebuie totuși să adăugăm „conștiința (individului) (în privința)

decăderii lui, fără de care (criză) nu ar exista. Nu poți spune că un criminal ordinar sau mai bine un om de nimic trece printr-o criză morală, căci lui chestiunea nici nu i se pune.

De aceea nu poți să spui aceasta (asupra) pitecantropului istoric".

B. Greutatea cea mare se ivește însă la determinarea caracterelor sociale ale crizei morale.

1. „Oare să fie și aci nevoia de conștiință a stării de... (spirit)... colectivă?"

2. „Oare scrierile și discuțiile – despre criză – azi la modă – să fie dovada unei asemenea conștiințe?"

3. „Ce-nseamnă căderea în desuetudine a o mulțime de dispoziții din codul penal și chiar civil în materie de persoane? Este ea oare un indiciu al crizei sau un semn de progres?"

C. Se pare totuși că preopinentul nostru își dă seama de posibilitățile de legătură dintre această dezorientare individuală și criza morală, socială propriu-zisă. Căci mai departe se întreabă:

1. „mediul social constând în organizația politico-juridică... nu e suficient a țipa și a da din mâini pentru a nu te îneca și oamenilor slabi le trebuie colace de salvare și aceste colace sunt pregătirea unui mediu social conform...

Pentru a defini criza morală trebuie (deci) să avem în vedere numai viața politico-socială? (și nu)

2. (și) viața grupelor ca entități (în raport cu indivizii care le alcătuiesc) și a indivizilor din ele în raport cu aceste grupe – Stat, județ etc.... corporații?

3. – clase sociale – sau (chiar)... viața intimă a oamenilor luați în tot?"

Iată programul de întrebări ce ne sunt puse înainte pentru dezlegare. Înainte de a încerca însă cercetarea,

câteva cuvinte preliminare asupra acestui program și a condițiilor în care o întreprindem noi astăzi.

Trebuie să mărturisim mai întâi că problema care ni se pune e extrem de gravă și de grea. Ea necesită, spre a fi dezlegată în chip satisfăcător, o întreagă concepție despre lume și viață.

Gândurile noastre proprii stau de mult la pânda fenomenelor simptomatice ale vremii, ale „semnelor vremii", cum li se zice de obicei.

Întrebările propuse nu fac decât să precipite un șir de gânduri pe care, nesocotindu-le până acum destul de coapte, ne sfiam să le dăm încă la lumină. Solicitați însă viguros de întrebările de mai sus, ca de niște cărări de mult umblate, dăm aci prima schiță aproximativă a unor încercări mai dezvoltate de răspuns, care constituie centrul preocupărilor noastre spirituale de multă vreme.

Observațiile corespondentului nostru ne par, în general, destul de juste. Întrebările sunt puse limpede și sugerează bine cetitorului cam despre ce va fi vorba în răspuns. Abia dacă am fi dorit stilul ceva mai puțin neglijent, așa încât să nu ne oblige să facem adaosurile dintre paranteze. Dar și aci, faptul că rândurile de mai sus fac parte dintr-o simplă scrisoare adresată câtorva prieteni și nu dintr-un document destinat publicității constituie poate o justificare suficientă. (Și trebuie chiar să-mi rog eu corespondentul să mă ierte că fac acest uz de considerațiile sale.)

Nu putem totuși lăsa fără de răspuns imediat două aserțiuni pe care corespondentul nostru le-a strecurat, de altfel subsidiar, printre întrebările sale; aserțiuni pe care am dori să le scoatem prin aceasta îndată la discuție.

Prima replică se leagă de întrebarea menționată la punctul 3, anume de ideea după care divergența auto-

rilor în ce privește tălmăcirea crizei fac pe preopinentul nostru să se-ntrebe dacă această criză este numai o aparență sau există cu adevărat. Vom arăta mai departe, atunci când vom proceda la definirea termenului „criză", ce înțeles au divergențele în interpretarea ei fenomenologică... Menționăm aci numai părerea noastră că, departe ca această divergență să fie un semn inspirator de îndoială asupra existenței ei (3), ea ne apare mai vârtos ca un simptom de generalitate și de proteiformitate, care accentuează criza și care face sarcina celui preocupat să-i afle rosturile adevărate și înțelesul ei esențial, și mai interesantă, și mai grea.

Corespondentul nostru pare de altfel că se apropie el însuși de acest fel de a vedea (B, 2).

A doua aserțiune pe care o respingem din formularea condițiilor cercetării este ideea menționată în frazele finale de la punctul 8, A, atunci când preopinentul nostru spune: „Nu poți spune că un criminal ordinar sau mai bine un om de nimic trece printr-o criză morală, căci lui chestiunea nici nu i se pune"; cum nu se pune nici „pitecantropului istoric". Chestiunea de care e vorba aci este evident criza morală individuală de care era vorba cu câteva rânduri mai sus, adică fie conștiința neputinței morale, fie dezorientarea morală a criminalului sau a omului de nimic amintit (8; A; prima).

Am spus că nu împărtășim deloc acest mod de a vedea. Ne surprinde chiar să-l aflăm sub mâna corespondentului nostru, care a cetit pe Dostoievski – pe care îl citează, de altfel în scrisoarea din care am extras pasagiile de mai sus. Mai poate el crede că există astfel de oameni „de nimic" pentru care să nu existe criză sufletească corespunzătoare condițiilor precizate în aceste rânduri? E aici poate consecința faptului de a nu fi ve-

nit în contact mai de aproape cu astfel de criminali, dar e poate și un fapt ceva mai grav asupra căruia ne vom opri puțin.

Nu bagă de seamă oare corespondentul nostru că a socoti pe condamnații în numele criteriului moralei sociale „incapabili de reacțiune sufletească individuală, asemeni Bestiei" cu care îi compară, însemnează a suprapune cu totul viața psihică asupra vieții morale, cu alte cuvinte, însemnează a socoti ca unic tip posibil de relații între viața sufletească a individului și viața morală a colectivității o inserție stereotipă a individului complet imoralizat, în mediu, inserție care nu caracterizează poate decât structura spirituală a Statelor Unite ale Americii de azi? (În care orice originalitate este considerată ca imoralitate, termenul de „izbitor" (*shocking*) însemnând același lucru cu „impudic", „imoral".)

Nu-și dă el seama mai ales că, făcând astfel, își retrage dreptul de a mai formula întrebările de la capitolul 8 (care, toate, izvorăsc din ipoteza că ar exista o deosebire între criza sufletească a individului și criza morală a colectivității), atunci când într-o astfel de frază rezolvă în prealabil negativ această întrebare și prin aceasta înlătură orice ipoteză de acest fel?

E poate aci o consecință a judecătorului care, în loc să cate a fi „om de omenie", „încearcă să se dubleze de un pastor protestant", așa cum scrie cu multă luciditate corespondentul nostru însuși, a reprezentantului acelei dreptăți ciunte care nu izbutește decât să răstignească pe Hristos pentru „rațiuni de Stat" și să dea drumul lui Baraba... și aceasta ne dovedește poate că principala cauză pentru care corespondentul nostru n-a ajuns să se dumirească asupra crizei e tocmai confuzia celor două ordine de lucruri...

În ceea ce privește *planul* pe care-l vom urma în expunerea celor ce urmează, îl împrumutăm programului pe care l-am propus în două rânduri cercetării Congresului Federației Asociațiilor Creștine Studențești, cu modificările impuse de circumstanță.

El cuprinde:

1. *O încercare de definiție* a ideii de criză, prin degajarea esențialului din noțiunile particulare întrebuințate sub același nume în medicină, în economie, în viața socială și morală, în limbajul curent etc.

2. O cercetare a *crizei sociale a vremilor noastre* în genere, cât și în fiecare din aspectele ce se pot izola în viața socială.

a. Criza *economică,* dezechilibrul, sărăcirea Europei etc.

b. Criza *culturală,* răsturnarea valorilor etc.

c. Criza *morală* și *juridică,* transformarea normelor și uzurilor.

d. Criza *politică,* conflictul actual între autoritate și anarhie.

3. O cercetare a *crizei vieții individuale de azi:* aspectul răsfrângerii în individ a tulburărilor sociale de mai sus.

a. Dezorientarea sau criza *scopurilor* propuse individului.

b. Neputința sau criza *mijloacelor* de realizare a scopurilor.

4. O încercare de degajare a *cauzelor ocazionale* ale crizei și de determinare a aspectelor ei fundamentale, încercând a desprinde fizionomia *crizei istorice* prin care trecem. O vom face degajând succesiv:

a. Efectele *războiului* cel mare;

b. Simptome vădind o *schimbare de structură* a lumii sociale;

c. Tendințele noii *orientări spirituale.*

5. O încercare de încoronare *metafizică* a acestor cercetări prin degajarea *înțelesului esențial al crizei* pe calea următoare:

a. Determinarea *generalității crizei în natură;*

b. Cercetarea *interpretărilor raționale și naturale* ale crizei;

c. Cercetarea *înțelesului ei creștin;*

d. Arătarea în ce fel interpretarea creștină *integrează* sensul *istoric* al crizei, în sensul ei *metafizic* (Ca o concluzie).

BIBLIOGRAFIE SUMARĂ ASUPRA CRIZEI VREMURILOR NOASTRE

CRIZA ECONOMICĂ:

Les problèmes actuelles de l'économie, numărul din aprilie 1921 din *Revue de Métaphysique et de Morale,* consacrat în întregime problemelor economice de după război.

Aftalion, *Les crises périodique et cycliques de surproduction,* 2 vol., în 8, P.U.F., – lucrare capitală asupra chestiunii, cuprinde în partea I o analiză a faptelor, și în a II-a, o cercetare a teoriilor explicative.

Lescure, *Les crises de surproduction,* 1 vol. gros în 8, cuprinde o cercetare amănunțită a circumstanțelor ce însoțesc crizele economice (istoric al fiecărei crize).

Keynes, *Les conséquences économiques de la paix,* 1 vol. în 16 N.R.F., minunată analiză a circumstanțelor economice de după război.

De curând autorul a dat o serie de noi consecințe economice ale păcii.

Valois, *L'économie nouvelle,* 1 vol. în 12 N.L.N., în care autorul e pesimist; dă o serie de studii sintetice asupra situației economiei în timpul războiului și a transformărilor ce i-au urmat.

Vezi și St. Germain Martin: *De la prétendue faillite des lois économiques depuis 1914,* 1 vol., în 8, Paris 1924.

CRIZA CULTURALĂ:

Seailles... *Les affirmations de la conscience moderne,* Teza culturii laice.

Examen de conscience, 1 vol., în 12, „Cahiers du mois". Expunere sintetică.

Berdiaeff, *Un nouveau Moyen – Âge,* 1 vol., în 12, „Roseau d'or", Plon. Teza unui ortodox.

Keyserling, *Le monde qui nait,* 1 vol., în 12 Stock „Apologia orientului" – Un orient cam fictiv.

Gandhi, *La jeune Inde,* 1 vol., în 12 Stock „Apărarea Indiei împotriva Apusului".

Kakuzo, *Le livre du thé,* 1 vol., în 12 „Religia" extremului orient.

Maritain, *L'Antimoderne,* 1 vol., în 12, „Revue des Jeunes". Semnalul recent al renașterii tomiste.

Massis, *Défense de l'Occident,* 1 vol., în 12, „Roseau d'or", Plon.

Maurras, *Romantisme et Révolution,* 1 vol., în 8 „Nouv. Libr. Nat.", „Apologia clasicismului".

Rathneau, *Où va le monde,* 1 vol., în 12, „Payot".

Romier, *Explication de notre temps,* 1 vol., în 12.

Tagore, *Saadhana,* tradusă în românește de N. Crainic la „Cultura Națională".

Truc, *Notre temps,* 1 vol. în 12.

CRIZA MORALĂ, JURIDICĂ și CRIZA POLITICĂ

MORALA:

Bureau, *L'indiscipline des moeurs,* 1 vol., în 8, „Bloud & Gay", carte sintetică.

Belot, *Notre Morale,* 1 vol., în Alcan (?) , expune tezele moralei laice.

Gillet, *La morale et les morales,* Expunerea tezei catolice contra moralei laice, R.D.J.

Gide, *L'Immoraliste,* 1 vol., în 12 „Mercure de France"

Kropotkine, *L'Ethique,* 1 vol., în 12, „Stock". Istoria eticei din punct de vedere al materialismului istoric

Parodi, *Le problème moral dans la pensée contemporaine,* 1 vol., în 8 „Alcan".

Maurras, *Les amants de Venise,* 1 vol. în 12 „Flammarion". Critica moralei romantice.

POLITICA:

Alain *Éléments esquissés d'une doctrine radicale,* 1 vol., în 16 N.R.F. Cea mai recentă apologie individuală; vezi de același *L'individu contre les pouvoirs.*

Maurras, *Enquête sur la monarchie,* 1 vol., în 8 N.I.N. Teza tradiționalismului regalist.

Bougle, *La démocratie devant la science,* 1 vol. Replica democratică.

Sorel, *Réflections sur la violence,* 1 vol., în 12 „Rivière". Teza sindicalistă.

Durkheim, *Division du Travail social,* 1 vol., în 8 „Alcan". Încercare sociologică. Fundare a tezei radicale.

Bourgeois, *Les solidarismes,* 1 vol, în 8. Teza radicalismului socialist.

Hubert, *Le principe d'autorité dans la démocratie,* 1 vol. Răspuns tradiționaliștilor.

Valois, *Le fascisme,* 1 vol., în 12. Naționalism, socialism, fascism.

Romier, *Nation et Civilisation,* 1 vol, în 12.

Parodi, *Traditionalisme et démocratie,* 1 vol. Critica tradiționalismului.

Barrès, *Scènes et doctrines du Nationalisme,* 1 vol., în 12 „Plon."

Maritain, *Primauté du Sipirituel,* 1 vol., în 12 „Roseau d'or" Plon. Teza catolică.

Lenine, *État et Révolution.* Teza comunistă.

Kautsky, *Terrorisme et Communisme.* Teza socialistă.

DREPTUL:

La cité moderne et les transformations du droit, 1 vol., în 8, „Nouvelle journée". Expunere sintetică.

Duguit, *Le droit social, le droit individuel et les transformations de l'État,* 1 vol., în 16 „Alcan".

Duguit, *Les transformations du droit privé depuis le côde Napoléon,* 1 vol., în 12 Hachette.

Saleilles, *L'individualisation de la peine* etc.

II

Încercare de definiție a crizei

Prima grijă a cercetătorului e să-și definească termenii, să însemne precis înțelesul cuvintelor pe care le întrebuințează. În ordinea judecăților de realitate se poate spune că cele mai multe neînțelegeri vin din partea nepreziciunei vocabularului.

De criză se vorbește cu prilejul mai multor fenomene în mai multe ordini de lucruri, fără nici o legătură aparentă. De aceea, determinarea înțelesului acestui cuvânt, atât de des și de divers întrebuințat, nu poate fi decât produsul unei abstracții a înțelesului său esențial din aceste întrebuințări particulare.

Auzim vorbindu-se de criză în *medicină,* când e vorba despre criza tifosului de exemplu, despre care se spune că are loc în a douăzeci și una zi de la declararea boalei. În *fiziologie,* auzim vorbindu-se de o criză a creșterii, al cărei înțeles e clar, de o criză de nutriție sau de pubertate: în genere de crize funcționale. În *economie,* auzim vorbindu-se de crize de supraproducție, de crize financiare generalizate, de criza cutărei case sau a cutărei industrii. Auzim vorbindu-se adesea, de asemeni, de o criză *socială,* de crize *istorice,* de crize *spirituale.* În sfârșit, limbajul comun se ocupă adeseori de crize de *nervi,* de crize *ministeriale* sau de vremile de criză prin care trece țara (de la Romicus cetire, *nota bene*).

Ce e comun tuturor acestor noțiuni atât de disparate?

Să începem prin a preciza oarecum înțelesul particular al diferitelor expresii de mai sus, în care am întrebuințat cuvântul „criză".

Fără să pretindem a fi făcut numărătoarea tuturor cazurilor în care poate fi vorba despre acest cuvânt, socotim înșirarea de mai sus suficient de exemplificativă și de diversă pentru ca abstracția să prezinte un caracter suficient de generalitate, pentru definițiunea ce ne preocupă.

Ce-nseamnă oare în medicină termenul de „criză"? În orice boală cronică, termenul „criză" se întrebuințează pentru perioadele de manifestare acută a boalei. De pildă, criză de apendicită, criză de nervi etc. În cazul boalelor acute, criză însemnează punctul de accentuare maximă a simptomelor patologice. De pildă, criza tifosului, a scarlatinei etc.

După criză simptomele maladiei scad în intensitate (sau bolnavul moare).

În economie, cazul cel mai des întrebuințat e cel al crizelor periodice de supraproducție.

Aci, prin criză se înțelege acel moment al dezvoltării economice, fie a întregii economii, fie a unei singure ramuri de producție (pe terminate), în care prosperitatea atinge maximul și după care are loc, mai mult sau mai puțin brusc, o răsturnare a tendinței prețurilor.

Tot aci, prin criză financiară se înțelege de obicei lipsa de credit; prin criză de numerar, lipsa de bani gheață. În genere, o lipsă care vădește un dezechilibru între două operațiuni economice determinate.

Tot în economie se zice că o casă trece printr-o criză atunci când traversează o perioadă defavorabilă a dezvoltării sale sau o fază anormală și primejdioasă.

În fiziologie, se vorbește de crize funcționale atunci când au loc tulburări în exercitarea regulată a acestor funcțiuni. De pildă, se zice că un individ traversează criza pubertății atunci când apariția unor noi secrețiuni organice provoacă o tulburare a exercițiului normal al celorlalte funcțiuni. La fel sunt crizele de creștere etc.

În sociologie, se poate vorbi de crize sociale, în sensul fie al unui dezechilibru între diferitele forțe sociale,

ca de exemplu sporul unei anumite categorii în detrimentul alteia; fie în sensul de lipsă, fie în sensul de tulburare. De pildă, criza funcționarilor sau „momentele de criză prin care trece țara“ (*Universul*!).

Prin criză ministerială se înțelege, de obicei, schimbarea de guvern.

De crize istorice, auzim adesea atunci când se vorbește despre raporturile creștinismului cu Imperiul roman; se spune apoi că Renașterea e o criză a spiritului veacului de mijloc; că Reforma e o criză a catolicismului sau că pe timpul „Frondelor“ regalitatea franceză trecea prin criză.

Vorbind de criza spirituală, Valery rezumă o serie de considerațiuni interesante în fraza: „Savoir et devoir, vous êtes donc suspects“[2].

Ideile generale care se desprind din toate aceste determinări sunt următoarele:

1. Ideea de criză e o noțiune privitoare la o stare dinamică, la o devenire;

2. Ea însemnează o schimbare, o trecere, un moment de schimbare, de răsturnare de tendințe, o tulburare mai mult sau mai puțin bruscă, însă totdeauna simțită;

3. Nu orice devenire poate trece printr-o criză, ci numai o devenire ordonată, o devenire organică, o devenire direcționată sau o devenire normală, adică o devenire alcătuind măcar sub un anumit raport o devenire organizată, un „proces“ de devenire a cărui „direcție“ e dată sau măcar implicată;

4. Criza ar fi deci starea sau momentul în care un proces normal de devenire s-ar găsi în stare de abatere, de schimbare de direcție sau de tendință;

5. O întrebare ar putea fi pusă, dacă nu cumva această schimbare de tendință nu trebuie să fie ea însăși

organică și nu accidentală, pentru a avea o adevărată criză. Aci, răspunsul e mai greu de dat, căci, dacă de cele mai multe ori criza are în medicină un caracter regulat, pe care cercetătorii par a-l descoperi de curând și în asamblul procesului economic, nu e mai puțin adevărat că tot de multe ori criza are un caracter surprinzător și pasager. (E adevărat că acest caracter poate fi lesne confundat cu anormalitatea însăși, dar sunt nuanțe peste care e destul de greu de trecut.)

Trebuie însă să ne ferim de a încerca să strângem realitatea mai mult decât se lasă strânsă ea însăși, sub pretextul rigurozității logice; căci, de cele mai multe ori, dăm pasul fanteziei. Noi ne mulțumim că am putut determina două elemente esențiale și indispensabile care, într-un fel sau într-altul, intră în chip *necesar* în definiția oricărei crize.

Aceste *două caractere esențiale*, pentru a putea vorbi cu înțeles de criză, sunt:

1. Conștiința existenței unui mers *normal* al lucrurilor.

2. Constatarea unei *anormalități*.

De câte ori într-un proces se poate constata o anormalitate în dezvoltarea funcțională, termenul „criză" își poate găsi înțeles cu condițiunea dublă a specificării procesului și a tendinței considerate ca „normale“. În acest fel, se va putea vorbi de criză, prin urmare, chiar atunci când anormalitatea ar putea părea ea însăși supusă unor oarecare reguli, ca în crizele medicale sau în crizele periodice de supraproducție, cu condiția de a considera ca fundamentală tendința de urcare a temperaturii sau a prețurilor. În acest caz, care e de altfel cazul ideal, criza nu mai e decât o răsturnare de tendințe, prin raportare la starea anterioară, dar nu mai e propriu-zis „anormală“, ea fiind integrată într-un ritm considerat el însuși ca normă (alternarea de tendințe

contrare) a procesului întreg, în locul tendinței uniforme și parțiale.

De aci se desprinde caracterul esențialmente *relativ* al anormalității. Nu e vorba de o abatere de la un proces întreg în criză, ci numai de o abatere de la o tendință primordială, luată în considerație ca primitivă. Dacă de cele mai multe ori criza apare ca o anormalitate absolută, este pentru că în toate aceste cazuri lipsește cercetătorului viziunea procesului întreg, fie că ritmul nu există, fie că nu poate fi stabilit. Dar tocmai în acest caz criza este mai interesantă, pentru că e un mijloc de a întrezări dincolo de abatere o nouă tendință, cu ajutorul căreia spiritul să poată pune ordine în lucruri.

Constatarea existenței crizei este prin urmare o chestiune de observație pe care oricine o poate face... sau nu. Nu e nevoie să te adresezi nici unui autor spre a te lumina, dacă există sau nu criză în cutare sau cutare proces în devenire. Constatarea atârnă numai de doi factori:

1. de conștiința unei „stări normale" considerată ca un punct de reper, și
2. de conștiința unei schimbări simptomatice a acestei stări de lucruri (simptomatice, adică cu cauze presupus ascunse în devenirea însăși, sau măcar cu înțeles, pentru a înțelege devenirea în întregul ei). Remarc de altfel că a doua întrebare cuprinde implicit pe cea dintâi, deși confuz, căci, până nu răspunzi la prima întrebare, definind starea normală, nu poți răspunde la o a treia și cea mai importantă întrebare: Ce anume s-a schimbat?

Știind acum cele însemnate mai sus, e ușor de răspuns la întrebarea (mai bine zis la nedumerirea) pusă de preopinentul nostru la punctul 2 al planului său de

cercetare: „De ce nu sunt autorii de acord în interpretarea crizei".

De ce fiecăruia „criza" îi pare a fi „altceva"? E pentru că fiecare se referă la „altceva" când vorbește de așa-zisa stare normală.

Pentru unii e una, pentru alții alta. De multe ori se dă chiar numele de criză morală unor crize cu totul de alt ordin, după cum vom vedea mai departe. De aceea, nicicând nu e mai oportună definiția exactă a lucrurilor despre care este vorba. Repet deci remarca făcută în altă parte, și anume faptul că autorii nu fac să consiste criza morală în același lucru, și nici chiar într-o criză cu adevărat morală, nu vădește deloc că o criză morală nu există. Am arătat mai sus singurele îndreptățiri ale unei asemenea afirmații, enumerând condițiunile de definire a crizei.

Dimpotrivă, această divergență e mai curând un simptom că așa-zisa „criză morală" [e] departe de a fi unică și simplă, [ci] avem de-a face cu crize în nenumărate ordini de lucruri. Și, înainte de a încerca o sinteză a acestora, e bine să aruncăm o privire asupra câtorva categorii de diviziuni, cu alte cuvinte să întreprindem o analiză a principalelor tipuri de criză observabile și observate, urmând ca apoi să încercăm o sinteză prin determinarea raporturilor în care stau aceste tipuri unele față cu celelalte.

Cu aceasta intrăm în cercetarea propriu-zisă.

Criza economică datorată războiului

O cercetare a crizei economice în legătură cu criza morală își găsește îndreptățire în ideea că structura morală a unei vremi e întotdeauna în legătură cu toate împrejurările vieții omenești și că, între diferitele aspecte pe care le izolăm, întregul complex al vieții su-

flețești individuale și sociale e o necontenită interdependență, fiecare fiind în același timp condiționat și condiție a celorlalte.

În cazul special care ne preocupă, criza din ordinea economică nu a contribuit cu puțin la răsturnarea de valori, ci, într-un anumit înțeles, atât moral cât și mai adânc spiritual, s-ar putea spune că a fundat această criză. Lucrul e lesne de înțeles, dacă ne gândim că structura spirituală a lumii dinainte de 1914 se bizuia pe o minunată înflorire tehnică și prosperitate materială și de aceasta se lega o supoziție și un ideal etic, credința materialistă istorică, pe care o moștenesc de fapt curente trecute de 1914, anume că progresul tehnic, aducând bunăstarea, aduce implicit cu sine și fericirea oamenilor... E firesc deci ca tulburarea adusă de război în mersul dezvoltării economice și al prosperității să aibă consecințe în ordinea lumii idealurilor vremii.

Criza economică a constat în primul rând în tulburarea raporturilor dintre producție și consumație. Și aceasta pe mai multe căi.

Rezum aci esențialul cercetărilor îndelungi ale unor economiști de talia lui Kynes, Rathneau, Hawtrey și alții.

1. Războiul a adus cu sine o *imensă distrugere de valori*. Nu numai milioane de vieți și de valori de consumație au fost risipite și prădate, dar și milioane de ore de lucru și de instrumente de producție. Stocuri de aprovizionări, locuințe, averi, uzine, biblioteci au fost arse sau jefuite pentru motive strategice sau de alt ordin. Vapoare ce valorau milioane – torpilate, hectare întregi de pădure – arse sau răvășite de bombardament, terenuri întinse – sustrase culturii, sate – arse pe tot teatrul de război, care de data aceasta se întindea cordon de la mări la mări peste toată fața uscatului. Această distrugere s-a făcut pe două căi:

a. fie distrugând direct valorile;

b. fie deturnând spre risipă și distrugere, pe calea organizării națiunii producătoare pe picior de război, eforturile ei spontane creatoare de valori.

Consecința: *Sărăcirea națiunilor beligerante* învinse sau învingătoare. Acesta este primul factor general de tulburare. Criza economică înseamnă după război în primul rând mizeria, înlocuind înflorirea dinainte de 1914.

2. La aceasta se adaugă un alt complex de împrejurări mai subtile, dar strict legate de cea dintâi. Spre a putea aproviziona milioanele de oameni mobilizați pe diferitele teatre de război, *statele au trebuit să-și asume sarcina aprovizionării lor, fie producând direct muniția*, echipamentele și proviziile alimentare, fie măcar *controlând izvoarele de producție* și coordonându-le eforturile în vederea acestor nevoi. O imensă armată de producători sedentari sau de etapă munceau exclusiv în vederea „consumatorului“ de pe front. Și cum acesta nu putea produce utilități în schimbul celor consumate, el fiind dator către stat alte servicii, acestea mai ales distructive, statul a fost nevoit să facă față el însuși pentru acești consumatori în slujba sa.

Aci începe așa-zisa *problemă a creditelor de război*. Statul a trebuit să plătească aprovizionările furnizorilor săi. Toată națiunea producătoare a devenit astfel furnizoarea statului.

Dar cum putea statul plăti aceste furnituri de vreme ce „mobilizații“ nu-i produceau nimic efectiv în schimb? Veniturile obișnuite ale statului, veniturile bugetare întrebuințate în creditele ordinare se fac de obicei din veniturile producătorilor care erau acum mobilizați în slujba sa. *Orice furnitură către Stat lua prin urmare un caracter mai mult sau mai puțin evident de rechiziție... Dar resursele productive ale națiunii nu sunt din nefericire fără margini, cel puțin în practică...* Ca să plătească în afara

cazurilor de rechiziţie directă, pentru necesităţile războiului, statul recurgea la unul din următoarele procedee:

1. *Împrumuta de la cetăţeni;*
2. *Făcea inflaţie.*

Aceste două procedee erau corelative şi întrucâtva nelimitate. Statul făcea inflaţie pentru a-şi plăti furnizorii apoi, pe cale de-mprumut, retrăgea din circulaţie o parte a emisiunii. Şi cum nevoile erau tot mai mari, operaţia [se] relua de mai multe ori. Sistemul ar fi putut funcţiona la infinit până la restabilirea vremilor normale, dacă nu ar fi avut marele inconvenient de a nu mări întru nimic cantitatea de bunuri ce se puteau cumpăra contra hârtiei. Cu vremea, masa de instrumente de cumpărare rămânea fără posibilitatea de schimb contra produselor care se făceau rare.

Aci, la acest capitol al „Datoriilor interne de război", se deschide *capitolul „Datoriilor interaliate"* sau externe. Ca să plătească, şi mai ales ca să obţină credite cu care putea aduce din străinătate mărfurile de care avea nevoie, statul recurgea la alte două procedee:

3. *Lichida valorile portofoliului naţional,* adică titlurile de creanţă ale statului faţă de pieţele străine, şi
4. Împrumuta de la străini, fie primind de-a dreptul marfă în schimbul unei făgăduieli gajate de plată la sfârşitul ostilităţilor, fie, mai rar, deschizându-şi credite pe alte pieţe în vederea furniturilor. Aceste mijloace aveau asupra celor două [dinainte] avantajul că *făceau să sporească masa bunurilor de consumaţie.* Dar tocmai de aceea *ele erau limitate şi primejdioase.* Pe lângă că riscau să sece cu prelungirea războiului, ceea ce ar fi dus la nevoia de noi împrumuturi în condiţii tot mai dezavantajoase, ele puneau statul beligerant în faţa primejdiei zilei de plată, în care asemenea datorii peste datorii ar fi ajuns la scadenţă fără a putea fi onorate. Căci

nici o ţară nu ar fi trimis mărfuri unui beligerant fără nădejdea de a primi valori în schimb... Şi de aceea, în lipsă de alte resurse, statul trebuia să cântărească totdeauna *primejdia lichidării tuturor bunurilor naţiunii... în ziua biruinţei.* E drept că rămânea speranţa de a se face plătit de către inamicul învins... *Vae victis*[3].

Reîntorcându-ne la statul nostru, spuneam tocmai că valorile produse în interior se consumau pentru necesităţile bătăliei şi că statul trebuia să-şi plătească fictiv furnizorii interni, făcând inflaţie sau împrumutând pe piaţa interioară (adică rechiziţionând deghizat şi furnitura, şi plata furniturii) – cu nădejdea rambursării în ziua socotelilor. Global, procesul acesta revenea în *plata de către stat a furnizorilor interni cu nădejdi sau cu produsele muncii lor proprii. Veniturile furnizorilor* creşteau astfel, ca ceea ce le era datorat de stat. Dar *cantitatea de bunuri* ce se puteau consuma pe piaţă cu acest spor de venituri *era necontenit în scădere,* statul nefurnizând nici o contraprestaţie efectivă. E lesne de văzut întru cât îmbogăţirea furnizorilor era fictivă. În lipsă de putere reală de cumpărare, aceste venituri aveau o putere de cerere primejdioasă pentru ceilalţi cetăţeni cu venit fix, atunci când ar fi fost vorba de *împărţirea puţinului existent pentru consumaţie interioară.* Căci, introducând cursul forţat, statul obliga pe cetăţeni să accepte între ei făgăduiala de a înlocui hârtia-monedă prin aur. Era firesc ca cererea să urce preţurile în asemenea condiţii. E aici un nou factor de criză răscunoscut: *scumpirea traiului.*

Câtăva vreme, mai ales pe timpul operaţiunilor, statul a putut zăgăzui valul de scumpete [astfel]: 1. limitând artificial dreptul de consum al articolelor de primă necesitate prin cartelizare; 2. *maximalizând preţurile;* 3. restrângând prin *prohibiţiuni* aspre orice circulaţie a

stocurilor către export. Rezultatele erau de prevăzut: stocarea pe ascuns, restrângerea bunurilor în circulație oficială și aprovizionările particulare „cu preț gras" pentru interior; pentru exterior, contrabanda și izolarea economică de străinătate.

Lucrul nu a mai fost însă cu putință imediat după război. Cu desființarea cartelării, forțele naturale au intrat în joc și prețurile au crescut grație cererii. Căci furnizorii statului „îmbogățiți" adunaseră multă „hârtie" care pe piața interioară avea curs legal.

Lucrul avea și o explicațiune psihologică. Omenirea – până atunci înfrânată – s-a năpustit să cheltuiască. Dar stocurile erau isprăvite și producția cu totul dezorganizată. A fost cunoscutul val de lux și de risipă abătut asupra Europei prin anii 1920-1922 care a atins, după loc, mai mare sau mai mică intensitate.

Instinctele comprimate de război provocau acum o nouă risipă, care punea vârf celei dintâi.

Prețurile s-au urcat îngrozitor într-un nimic de vreme. Urcarea era mai ales impresionantă pentru că lumea era neobișnuită și se aștepta dimpotrivă la „victorie" ca la reîntoarcerea fericirii pierdute. Statele au fost nevoite să facă față contractând așa-zisele „împrumuturi de reaprovizionare", care însă, în loc să fie investite în refacerea utilajului, au fost investite, dată fiind cererea consumatorilor ce nu mai erau acum la mâna statului, în bunuri de consumație directă, îmbrăcăminte și alimentație. Trenuri întregi cu ciocolată au luat calea Europei, încărcate pe vapoare. Refacerea industrială era însă lăsată pe socoteala învinșilor care „devastaseră".

Lucrul devenea și mai grav prin reluarea relațiunilor comerciale cu străinătatea. Căci dacă moneda slăbită de inflație mai avea pe piața interioară valoarea pe care i-o acorda „cursul forțat" în limita aprovizionărilor

existente – firește –, și cu corectările pe care le-am văzut născând din jocul intern al cererii (care, deși fictiv sporită, căpăta pe piața internă valoarea pe care i-o da cursul forțat), pe piața internațională, puterea de cumpărare a monedei atârna în primul rând de posibilitățile sau măcar de speranțele „de schimb" ce existau cu piața în chestiune, de mărfurile de export de care dispunea beligerantul a cărui monedă se cota. Cei mai mulți beligeranți, cu țara devastată și cu industria și agricultura ruinate sau transformate pentru nevoile războiului, nu numai că nu aveau ce exporta, ci dimpotrivă, necesitau noi împrumuturi spre a se reface, cu ajutorul cărora să poată înzestra aparatul de producție cu utilajul necesar. La deprecierea internă s-a adăugat, uneori chiar precedând-o, o depreciere mult mai gravă venită din afară. Statul pierdea controlul bogăției naționale, pierzând controlul deviziei naționale, care ajungea la cheremul speculatorilor de oriunde.

La aceasta, statele au reacționat [astfel]: 1. Încercând să interzică importul sau măcar să-l restrângă, ceea ce era însă imposibil, națiunea sărăcită având nevoie de produse de aiurea; de aceea controlul a rămas multă vreme; 2. Dezvoltând posibilitățile de export prin legi de încurajare a producției; 3. Încercând consolidarea datoriilor sau 4. Depreciind în chip voluntar moneda și reluând astfel, cu prețul unei operațiuni pe care unii au calificat-o incorectă, controlul deviziei naționale. Reușită în Germania, unde a fost mânată cu pricepere, această încercare a eșuat în Polonia, în Austria și în Rusia.

Criza monetară și financiară a fost deschisă prin urmare abia la încetarea ostilităților, prin reluarea relațiilor internaționale. Singurii cumpărători dotați cu puteri reale de cumpărare erau americanii și neutrii europeni; nefericirea făcea însă ca aceștia să fie tocmai produ-

cătorii, așa că aveau prea puține lucruri de cumpărat de la europenii beligeranți. Tot ei erau singurii vânzători, dar nu aveau cui vinde, căci cei în nevoie nu aveau cu ce cumpăra. (Căci orice comerț internațional se dezleagă la urma urmelor în ideea cunoscută sub numele de „lege a debușeurilor": mărfurile se schimbă contra mărfurilor.) Singurul mijloc de comerț ar fi fost împrumuturile Americii și neutrilor către Europa beligerantă, dar această cale era închisă din pricina lipsei de stabilitate monetară, statele Europei nemaioferind garanții suficiente creditorilor până la aranjarea datoriilor mai vechi. Singurul mijloc era deci năvala puternicei [Americi] asupra Europei, spre a consuma direct. Lucrul le era ușurat de ieftinătatea relativă a mărfurilor față de monedă: dar el sporea jupuirea sărăcitei Europe.

Dacă la acestea adăugăm alte împrejurări speciale fiecărui stat: creare de noi sisteme economice, de noi bariere vamale, oprirea vechilor curente prin granițele așezate de tratatele de pace, dispariția imensei piețe de desfacere a Rusiei, putem căpăta o viziune justă a ceea ce este criza economică de după război. Ea se complică, precum vom vedea, de o criză politică, pe care o vom cerceta la vreme.

În rezumat, criza economică constă în dezorientarea rezultată din faptul că toată economia națională acordată prin măsuri artificiale în vederea producției de război trebuia readaptată (în condițiile în care războiul lăsase atât pe producător, cât și pe consumator) la producția normală a păcii. În această tranziție de la război la pace stă esențialul crizei. Restul sunt forme ale ei, rezultate din circumstanțe de tot soiul ce se pot înțelege caz cu caz. (Cea mai interesantă e desigur schimbarea bazelor de repartiție în mizeria desăvârșită a producțiunei care caracterizează esențialul experienței comuniste în Rusia.)

Criza a avut consecințe sociale însemnate care vin să se adauge împrejurărilor și prefacerilor sociale de alt ordin, aduse de război.

1. Prima consecință este o deplasare *a averilor între cetățeni,* o schimbare a repartiției, rezultată în chip spontan, de pe urma măsurilor excepționale pe care le-am analizat mai sus. *Cetățenii cu resurse fixe au fost dezavantajați în favoarea celor cu venituri variabile.*

Lucrul s-a petrect în două etape: în cea dintâi, perioada propriu-zisă a războiului, lucrul a apărut tocmai invers. Producătorii erau amenințați să nu-și poată exploata întreprinderea (afară de cazul furnizorilor de stat) în vreme ce cei cu salarii fixe își vedeau existența asigurată mai departe. În cea de-a doua, datorită crizei monetare, primii au putut realiza beneficii, în vreme ce ultimii primeau salarii de mizerie care mergeau până la completa lor declasare. În al doilea rând, cetățenii, *posesorii de valori mobiliare în genere, au fost dezavantajați față de posesorii de valori imobiliare.*

(Acolo unde exproprieri cu caracter politic nu au schimbat în mod artificial efectele acestei dezavantajări, cum ar fi la noi Reforma agrară și legile privitoare la chirii.) Privit în întregimea lui, procesul s-a petrecut în diverse moduri:

1. Îmbogățirea în hârtie a furnizorilor statului;

2. Avantajarea celor ce au transformat imediat această hârtie în bunuri de stocat, realizând beneficii din „vânzarea pe ascuns" sau, în cazul mărfurilor susceptibile de conservare, așteptând inevitabila urcare a prețurilor din momentul liberării tranzacțiilor. Aceștia sunt așa-zișii „îmbogățiți de război".

3. Lor li se adaugă „speculatorii" la schimb „à la hausse" și „à la baisse"[4] dintre care exemplul cel mai ilustru e acela al statului jucând el însuși asupra valorii

monedei sale proprii. Germania, de pildă, a reuşit prin acest mijloc să se sustragă condiţiunilor de reparaţie socotite inacceptabile. Profitând de încrederea străinătăţii, a Americii mai ales – care, sperând într-o apropiată ridicare a mărcii, nu se sfia să investească mari capitaluri cumpărării acestora, mai ales că sconta [pe] capacitatea de producţie a Germaniei, posibilitatea de a-şi plasa un împrumut şi de a câştiga o piaţă – Germania a tipărit hârtie, la început cu moderaţie, cumpărând în schimb devizele forte ce i se ofereau (în care şi-a transformat metodic capitalul mobiliar realizabil şi, când totul a fost acoperit, a început tipărirea în masă cu intenţia vădită de deprecire.

4. Cei mai oropsiţi de pe urma acestor operaţiuni au fost funcţionarii. De aceea s-au putut înregistra cu privire la ei două fenomene simptomatice: a. Criza recrutării personalului de carieră administrativă, corelată cu afluenţa spre profesiunile liberale şi demoralizarea funcţionarilor, care a îngăduit pătrunderea practicilor neoneste pe scara întinsă în acest scop. b. O a doua consecinţă a fost *dezvoltarea unei întregi industrii parazitare,* întemeiată la cererea fictivă de care am vorbit, imediat după război. S-au făcut investiri mari care nu au corespuns aşteptărilor, cererea căzând odată cu valul de risipă. De aci alte crize ale unora din ramurile de producţie şi alte sărăciri relative fireşte, şi care nu sunt de comparat cu cea dintâi. c. În unele ţări, cum este a noastră, se adaugă şi crize speciale, cum este aceea a capitalului mobiliar, agravată de criza rezultată de pe urma împrejurărilor în care s-au schimbat bazele de repartiţie a proprietăţii rurale şi mai ales plata pământurilor expropriate marii proprietăţi. Acestea ne-au adus în ce ne priveşte o criză a producţiei agricole pe timpul adaptării la noua stare de lucruri, complicată şi ea de schimbarea sistemului întreg al economiei naţionale, România devenind din ţară exclusiv agricolă ţara pe cale de industrializare, surplusul de cereale fiind necesitat în bună parte la aprovizionarea regiunilor industriale din Ardeal. Tot aceste împrejurări ne-au adus o criză de credit şi o criză de numerar strâns legate de intenţiile politicii financiare a ţării.

Remediile au fost mai mult sau mai puţin empirice. În imensa experienţă care a fost războiul, am văzut cum soluţiile s-au impus în pas cu împrejurările, fiecare situaţie reclamând remedii urgente care de multe ori se dovedeau a nu fi decât paleative, menite a amâna ceasul socotelilor. Cu vremea, aceste soluţii au căpătat prin confruntare şi coordonare un caracter teoretic. Şi mai toate statele s-au îndreptat către aceleaşi soluţii. Succesiv: 1. Echilibrarea bugetară în cadrele unui buget real; 2. Oprirea inflaţiei; 3. Consolidarea datoriei de producţie a ţării; 4. Restrângerea sau măcar controlul importului; 5. Politica abilă de devize a băncii de emisiune; 6. Politica de credit; 7. Revenirea la bugete reale; 8. Stabilizarea de fapt, ţinând seama simultan de nevoile şi interesele producţiei şi consumului naţional; 9. Revenirea la aur prin stabilizarea legală; 10. Definirea unei politici economice şi financiare.

Baza acestor reforme a fost din capul locului impozitul. Şi toate aceste crize tind a deveni coerente în faptul că sunt resimţite în singurul fapt al birului. E mijlocul prin care producţia actuală e silită să retragă din consumul imediat, pentru a-l ceda către stat, amortismentul risipei făcute în război. Şi criza s-ar reduce cu vremea, toată, la acest singur punct, dacă *criza nu ar fi condiţionat unele schimbări morale* care stau la baza sistemului economic:

1. Nesiguranța tranzacțiilor ar fi una și cea mai gravă – siguranța fiind condiția esențială a dezvoltării industriale; nesiguranța dublă: din partea statului și din neonestitatea oamenilor.

2. Dezvoltarea spiritului de risipă în detrimentul spiritului de economie și de prevedere care caracterizează iarăși psihologicește dezvoltarea sistemului capitalist.

3. Îmbunătățirea considerabilă a nivelului mijlociu al vieții pe continent, care e o urmare fericită în sine, însă care creează sistemului complicații din care se vede greu cum va ieși.

4. Stimularea naționalismului economic și a tendințelor de autarhie a economiilor naționale.

5. Dezechilibrul social rezultat din răsturnările economice, dezechilibru primejdios în ceea ce privește grija cadrelor națiunii; și mai primejdios prin dezvoltarea spiritului de opoziție a clasei la clasă, în mijlocul aceleiași societăți...

6. Anarhizarea relativă a diferitelor ramuri de producție...

Cu acestea depășim însă criza economică datorată războiului și atingem criza latentă de la baza actualei organizațiuni economice pe care o vom cerceta aparte.

Criza moralității

De o criză morală se poate vorbi în mai multe feluri, pentru că termenul „morală" are mai multe înțelesuri (apropiate și corelate, ce e drept, însă distincte).

Prin criza morală se poate înțelege mai întâi o criză a moralității, aceasta din urmă luată în sensul de „bune obiceiuri". Atunci, criza morală ar însemna „stricarea bunelor obiceiuri" și ar comporta un dublu aspect: individual și social. Cele două aspecte ar fi corelative și [s-ar] influența reciproc. Criza moralității individuale ar consta în aceea că individul nu s-ar mai purta în conformitate cu normele socotite de bună purtare altădată. Și dacă am privi adânc la cauzele care aduc această scădere a moralității individuale, am vedea că se petrece o criză a acestor norme înseși. Acesta ar fi „aspectul social al crizei", normele moralității nefiind decât reprezentări colective, dotate cu putere de constrângere. Prin norme morale înțeleg aci acele reguli de purtare pe care o grupare socială dată le socotește obligătorii și bune la un moment dat.

Ele sunt deci relative atât față de timp, cât și față de loc.

Ca să dai o explicațiune lămurită acestei crize astfel delimitate ar trebui o lucrare întreagă de sociologie. Aci nu voi da decât indicații privitoare la modul cum înțeleg eu că trebuie tratată această chestiune.

Iau ca exemplu *familia* de astăzi și îmi propun să cercetez criza moralității ei la clasa socială din care am făcut parte, în intervalul de timp dintre 1890 și 1914, de pildă, sau mai ușor între 1914 și 1927. Constat în mare, de pildă, că se zice de obicei că:

1. Relațiile dintre părinți și copii se descompun pe zi ce trece. Copiii nu se mai înțeleg cu părinții, și nici nu mai ascultă de ei.

2. Relațiile dintre bărbat și nevastă se schimbă. Zi de zi femeia capătă mai multă libertate și autoritate în căsnicie.

3. Relațiile dintre sexe chiar se schimbă. Odinioară sexele erau crescute separat, fiecare destinat unei activități speciale. Azi, ele sunt crescute împreună și femeilor le sunt deschise cariere socotite altădată specific

bărbătești. Mai multă omogenitate și libertate are astăzi loc în relațiile dintre sexe.

4. La fel s-ar putea afla schimbări de relații între stăpân și slugă etc. etc...

Atâtea crize morale numai în familie... Criza moralității copiilor (la capitolul moralei tradiționale, intitulat: „datoriile copiilor către părinți"), criza moralității soților (la capitolul: „datorii către soți"), criza moralității sexuale (la capitolul: „datorii către semeni" și „datorii către sine") etc.

Cauzele acestor variații sunt multiple și de ordin variat. Am spus că ar trebui făcute nenumărate monografii care să ilustreze, cu bagajul de informații indispensabil, cauzele determinante pentru fiecare caz în parte. Aci nu am putea face decât ipoteze mai mult sau mai puțin gratuite și generalizări prea repezi. O vom face mai jos cu măsură, sub beneficiu de inventar, și numai cu titlu de exemple.

Ce e însă individual și ce e social în fiecare din aceste exemple? E aci o întrebare legitimă care poate fi destul de lesne dezlegată.

E mai ales o întrebare folositoare pentru lămurirea cazurilor analoage. Să luăm deci fiecare din cazurile semnalate și să le cercetăm în parte.

1. *Raporturile dintre părinți și copii.* Individuală este abaterea de la o normă și tulburarea pe care o pricinuiește uneori în sufletul celor mari și celor mici. Dar condiționarea abaterii nu e totdeauna individuală. De multe ori e socială. De pildă: ocupațiunea părinților în afară sustrage pe copil supravegherii necontenite a părinților. Copiii sunt lăsați pe seama altora sau a școlii. Copiii iau laolaltă apucături deosebite de ale părinților.

Gusturile și predilecțiile sunt deosebite. Cu vremea, deosebirea dintre generații sporește neînțelegerea. Căci lumea evoluează tot mai repede și realitățile unei vârste nu mai sunt [ale] celeilalte. (Un studiu bun asupra acestor condiționări sociale în problema care ne interesează e acela al lui Kraepelin, vestit pedagog elvețian, specializat în problemă.) În sfârșit, intervine și ceva pur social: cu vremea se schimbă însăși norma. Adică idealul de purtare.

Lumea începe să socotească că e bine ca tineretul să fie crescut liber, și atunci apare o criză a moralității de natură pur socială. Transformarea vechiului ideal patriarhal într-o etică individualistă a drepturilor copilului. Lui *Le Play* îi succede *Ellen Key*.

2. *Raporturile dintre soți.* Criza individuală poate fi abaterea bărbatului sau a femeii de la regulile obișnuite și tot complexul de probleme sufletești grave ce se pun cu ocazia acestor abateri.

Condițiile de mai sus sunt în parte sociale. De pildă, nevoile obligă pe soție să exercite o profesiune. Condițiile profesiunii îi cer să lipsească de acasă. Iat-o silită deci să se sustragă îndeletnicirilor casnice. E o abatere condiționată social. Și aci, cu timpul, se schimbă și idealul relațiilor dintre sexe, căci și acest ideal e o reprezentare colectivă și aceste reprezentări sunt supuse schimbării sub înrâurirea realităților de tot felul care condiționează și autocondiționează viața socială.

Cu alte cuvinte, cu vremea, toată lumea, deprinzându-se, începe să considere că e bine ca femeia să se personalizeze. Feminismul ia locul gineceului. Femeia trece din familie în societate. Studii, interesante pentru alte vremi ca și pentru a noastră, sunt acele ale lui Abensour în *Istoria* sa *generală a feminismului.*

Și aci, cazul corespunde perfect condițiilor de criză definite la început. Și criza e pur socială.

3. *Raporturile dintre sexe.* Cazul e absolut identic când e vorba de relaxarea raporturilor dintre sexe. Faptele sunt ale indivizilor și criza lor aci este extrem de variată când compară ceea ce sunt porniți să facă cu ceea ce sunt siliți de împrejurări să facă. Sunt crize grave și complicate, după firea și conștiința omului, ca acelea ce au muncit pe un *Weininger*, de pildă. Dar și aci, condiționarea e adesea socială, deși nu întotdeauna. Paulhan a arătat în cartea sa asupra transformării sociale a sentimentelor în ce fel se produce, în cazul particular al dragostei, condiționarea socială asupra impulsiunii biologice. Multe din indicațiunile lui Freud sunt [de] asemenea de reținut. Apoi Flexner, în cartea sa monumentală asupra prostituției în Europa, a ilustrat mai bine ca oricare altul, în cazul care-l preocupă, intervenția acestor factori sociali. În fine, în „Mercure de France" de prin 1923, a apărut o serie de studii asupra cauzelor care au ruinat în Universitățile franceze practica atât de răspândită a „collage"-ului înainte de război. Și aci are loc o criză pur socială, când, de pildă, se discută chestiunea căsătoriei libere sau a indisolubilității mariajului.

Dacă ar fi să generalizăm acum, ar trebui să spunem că cercetarea acestor crize de moralitate pune probleme foarte delicate care cer, spre a fi rezolvate, serioase monografii sociologice, căci condițiile sunt extrem de variabile cu locul. Numai când aceste monografii ar fi făcute, s-ar putea încerca o sinteză matură a crizei moralității vremii noastre, prin degajarea circumstanțelor esențiale în cazurile analoage, prin compararea stării

vechi cu starea nouă la sate, la orașe și la diferitele clase sociale.

Toate problemele pe care le găsim înșirate într-o carte de morală tradițională ar trebui cercetate și luminate prin aceste monografii: 1. datorii către Dumnezeu; 2. către semeni și 3. către sine...

Numai după ce lucrul ar fi făcut, am putea vorbi cu înțeles de criză.

(Dacă aș fi profesor de sociologie într-o universitate, după ce aș da studenților o primă lucrare de recenzie a unei cărți importante, aș da fiecăruia să-mi lucreze în restul timpului, până la licență, o monografie a unei asemenea probleme. Pe lângă că lucrul i-ar folosi mult personal, deprinzându-l cu mânuirea metodelor sociologice aplicate într-un caz concret, nu numai în pură ideologie, s-ar putea realiza cu vremea și un centru de documentare morală socială asupra acestor probleme. Ideea e de reținut.)

Criza moralei creștine

Toate aceste considerațiuni sunt însă destul de îndepărtate de creștinismul propriu-zis.

Căci este incontestabil că creștinismul are o valoare morală a lui proprie și că poate fi vorba perfect – din acest punct de vedere – de o criză a moralei creștine. Oare profesorul german Max Scheler nu intitula unul din capitolele lucrării sale de căpetenie *Falimentul Predicei de pe Munte?*

Durează de mult discuția – în sânul creștinismului – între așa-zisul moralism și misticism.

Răsunete destul de răspicate au ajuns până la noi din aceste discuții prin poziția puternic „antimoralizantă" luată la noi în numele Ortodoxiei de profesorul

meu, Nae Ionescu, spre cel mai mare scandal al unora ca și spre surprinderea altora. Domnia sa opunea în cursul său de filosofie a religiei ținut la Universitatea din București în cursul anilor 1923-24 și 1924-25 interpretarea lui Origen (și a cuvintelor lui Iisus: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din tot cugetul tău și din toată inima ta, iar pe aproapele tău ca pe tine însuți"), interpretării date de Fericitul Augustin. Interpretarea augustiniană, pe care dl Ionescu o califică specific „apuseană" stă pentru domnia sa la baza tuturor rătăcirilor moraliste în sensul că tinde să facă din creștinism o doctrină organizatoare a fericirii omului pe acest pământ pe baza altruismului și a iubirii de aproape considerate ca țeluri bune „în sine" pentru activitatea omenească. Pe această cale au plecat atât catolicismul care a „terestrizat" misiunea Bisericii în ideea unității văzute și aceea a puterii ei lumești, cât și protestantismul, care a pus pe Dumnezeu la remorca filosofiei morale, „făcând din El un fel de monitor al prostimei și un păzitor al ordinei publice și al bunelor moravuri", pavăză a celor așezați față de toți dezmoșteniții soartei, și slujitor plecat al singurului „Dumnezeu" adevărat (adică singurul subiect dotat cu adevărat cu atributele divinității): Statul.

Interpretarea lui Augustin constă în a da o valoare echivalentă termenului „iubire" în cele două propoziții ale frazei lui Iisus, fie că e vorba de iubirea de Dumnezeu, fie că e vorba de iubirea de aproape, morala creștină fiind iubirea de oameni în Dumnezeu. E aci o idee care de atunci s-a răspândit și formează un truism care stă azi la baza moralei întregei civilizații apusene și chiar a nereligioasei revoluțiuni franceze. Căci interpretarea deschidea o poartă unei morale, interesând numai relațiunile dintre oameni considerate în ele însele,

morală francmasonică, lipsită de spiritualitate adevărată, adică de contact cu lumea realităților de dincolo.

Interpretarea lui Origen pune accent dimpotrivă pe iubirea de Dumnezeu, ca bază a moralei creștine. Întrucât – observă dl Nae Ionescu – tinde să disocieze în fraza lui Iisus natura iubirii datorate de creștini lui Dumnezeu „din tot cugetul și din toată inima", de cea către aproapele, pe care nu trebuie să-l iubească decât „ca pre sine însuși". Și aci adaugă dl Ionescu: „Dar cine ordonă omului să se iubească așa de mult pe sine însuși?". Răspunsul e evident: Nimeni. Dimpotrivă... Scriitorii moraliști ai Răsăritului ca și marii mistici ai Apusului vorbesc de „lepădarea de sine" ca de o condiție *sine qua non* a apropierii de Dumnezeu. E adevărat că aceștia din urmă (de pildă Sfântul Ioan al Crucii) odată sacrificiul făcut, socotesc că omul reintră – chiar aci pe pământ – în stăpânirea lumii, dar într-un duh nou; în timp ce la ortodocși numai renunțarea e calea de aci, orice complăcere fiind suspectă de panteism de câte ori creștinismul tinde să identifice iubirea de Dumnezeu cu iubirea de aproape, căci departe de a putea cuprinde pe cea de-a doua în cea dintâi, el riscă să piardă pe cea dintâi în cea de-a doua. Răsplata e dincolo. Vederea lui Dumnezeu față către față are la noi un caracter aproape exclusiv eshatologic. De aceea singura cale mistică a Răsăritului e asceza și niciodată contopirea pe de-a-ntregul. (Ar trebui aci stăruit mai mult, căci avem și noi în Răsărit un fel de contopire cu Dumnezeu în viață fiind – la Simeon Stâlpnicul, de pildă, la Macarie etc. – dar aceasta ne-ar îndepărta de subiectul ce ne propunem să tratăm aci.)

E destul să amintim că gânduri de felul: „Toată grija cea lumească să o lepădăm..." sau *Icosul:* „Văzând naștere străină să ne înstrăinăm de lume, mutându-ne mintea

la cer..." sunt curente în rugăciunea răsăritenilor, iar ideea „justificării" prin fapte e aproape necunoscută.

Nu ascund caracterul aproape scandalos al unei asemenea doctrine pentru cei mai mulți dintre creștinii noștri ortodocși. Căci, născuți și crescuți într-o societate laică adânc influențată de „ideile apusene", suntem pe nesimțite „minați" de interpretarea apuseană. Și chiar creștinismul răsăritean nu a fost totdeauna solidar cu interpretarea atribuită de dl Nae Ionescu lui Origen. Asupra unor puncte destul de apropiate de morală ca „originea răului", de pildă, Biserica s-a lepădat de învățătura „gnostică" a lui Origen care lega prea mult de trup păcatul și dădea pasul interpretării dualiste. E drept că și aci lupta a fost purtată mai ales de fericitul „apusean" Ieronim și că nu se cunosc precis doctrinele origeniste condamnate, multe din ele continuând a influența gândirea ortodoxă chiar și după condamnare. Dar pe atunci, Apusul nu era încă despărțit de Răsărit dogmaticește. Nu e însă mai puțin adevărat că osteneala interesată a apusenilor de a contesta caracterul strict răsăritean al învățăturii lui Origen e mai curând o prezumpție în sens contrar.

Creștinismul are deci două vedenii ale moralei. Pentru răsăriteni, „moralitatea" ține de Vechiul Testament. Și ortodoxul își are moralitatea sa. E aceea a celor 10 porunci care alcătuiesc și astăzi baza regulilor de purtare. E adevărat că și dintre acestea prima și a doua poartă asupra lui Dumnezeu. „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din tot cugetul tău și din toată inima ta". „Să nu-ți faci ție chip cioplit". Nu e însă mai puțin adevărat că ultimele cuprind și reguli de conducerea terestră, pozitivă și negativă: „să nu furi", „să nu fii desfrânat"... „Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta"... și îndată moti-

varea caracteristică: „Ca să-ți fie ție bine și să trăiești ani mulți pe pământ".

Aceasta este însă o morală pre-creștină, morală a Vechiului Testament, e legea pe care Noul Testament ține s-o împlinească prin har. Morala Noului Testament care, din acest punct de vedere, nu mai face decât să enunțe condițiile omenești de pregătire pentru primirea harului, e cuprinsă în *Predica de pe Munte* și în *Parabolele* lui Iisus.

În opoziția *Predicei* față de cele 10 porunci, mai exact în împlinirea legei vechi prin legea nouă, se pune creștinului problema între toate teologică a raporturilor dintre Har și Lege. În felul înțelegerii raporturilor dintre Har și Lege stă probabil deosebirea dintre moraliști și mistici. Într-o frumoasă conferință, Pierre Maury a ilustrat în chip minunat anul trecut acest lucru. Pentru cei dintâi, îndatorirea iubirii de aproape este o normă de purtare pe care Noul Testament o *substituie* legii celei vechi, mai mult negative; iubirea e o normă de purtare care se *substituie* „legii vechi". Un fel de normă pozitivă nouă, substituită celei vechi mai mult negativă și... mai primitivă. Legea iubirii, înlocuind Talionul. Îndatorirea de a iubi înlocuiește preceptele vechii morale: „Nu vătăma pe aproape...", considerate ca neîndestulătoare.

Lucru curios în aparență. Atât catolicismul, cât și protestantismul, cu toată opoziția lor în cele mai multe privințe, se acordă aci să trăiască pe temeiul unei asemenea concepții legaliste. E însă drept, să recunoaștem, că niciodată nu s-au putut cu totul dezbăra de un anume misticism.

Consecvent, dl Nae Ionescu a combătut această obligație *ideală* de a iubi, considerată ca precept esen-

ţialmente creştinesc. Legea iubirii în Ortodoxie nu e o obligaţie, nu e o normă imperativă, ci o simplă chemare la realitate, constatare a unui fapt. „Vino-ţi în fire", zice această reîntoarcere la raportul adevărat al lucrurilor tulburate de cădere. Nici nu ar trebui zis: „Vino-ţi în fire", revenirea e inevitabilă ca rod al contactului cu realitatea spirituală în actul religios. Ea nu are nevoie de rigori sau de proptele poliţieneşti, care nu fac decât să „mimeze" produsul supranatural al Harului lui Dumnezeu. Problema se rezolvă de la sine în cuvintele: „Nu am venit să stric legea, ci s-o împlinesc".

Nu trebuie să ne ascundem deci că poporul ortodox are încă vie-n minte „legea morală" a Vechiului Testament în integralitatea ei, când e vorba de reglarea purtărilor sale şi că, din acest punct de vedere, o aşa-zisă criză a moralităţii interesând creştinismul ar consta în abaterile de la aceste porunci. Sperjurii, cei ce iau numele Domnului în deşert, cei ce nu-şi cinstesc părinţii cum se cade, cei ce îşi fac idoli şi ceilalţi alcătuiesc categoria indivizilor în criză... Dar în acest caz criza asta nu este decât povestea alternării perioadelor de abatere ale lui Israel de la porunca Domnului, cu perioadele de pocăinţă... Şi e nespus de interesantă necontenita analogie ce se poate face sub acest raport cu situaţia vremurilor noastre. Şi această criză ar putea avea alcătuiri şi un „caracter social". În încercările de „schimbare" *a celor 10 porunci în alte 10* ca de pildă „cele 10 porunci ale lui Jefferson" sau legea industriaşului şi a negustorului parvenit... sau altele.

Criza moralei creştine are însă rădăcini mult mai adânci, atât în Răsărit, cât şi în Apus.

Căci această criză nu mai e o simplă criză a regulelor de purtare, ci e *o criză a stării de har*. E o decădere din vrednicia primirii harului, care e de multe ori în legătură cu înţelesul adânc al crizei celor 10 porunci, dar al cărei aspect e mult mai complicat pentru că e vorba de o tulburare în relaţiile omului cu Dumnezeu şi nu numai cu semenii.

Care sunt mai înainte caracterele moralei creştine cea de har?

Apusenii (catolicii?) sau protestanţii, dar mai ales protestanţii, văd în creştinism o religie esenţialmente morală. Această trăsătură ar constitui caracterul esenţialmente distinctiv al creştinismului faţă de alte religiuni păgâne şi el ar da acestuia superioritatea asupra tuturor celorlalte, ale căror taine, de pildă, nu depăşesc niciodată caracterul relativ „estetic".

Domnul Nae Ionescu socoteşte că aceste tendinţe moraliste în interpretarea creştinismului sunt scăderi notabile ale spiritualităţii apusene, care, în ultimul timp, au toate rădăcina la Kant asupra *Religiei în limitele raţiunii*. Dincolo de Kant, rădăcina acestei interpretări se poate afla în întregul de împrejurări care au format structura sufletească modernă a apuseanului, structură pentru care Kant e numai un indicator, o răspântie de influenţe... În ce constă această scădere? Dl Nae Ionescu precizează: dedesubtul acestei puneri a lui Dumnezeu „la remorca filosofiei morale" se poate întrezări o intenţie nemărturisită, ca un progres (în rău) a unei spiritualităţi anticreştine, al unei caricaturi masonice a spiritualităţii, o tendinţă antroposofică la tentă şi de cele mai multe ori inconştientă, de preamărire a omului sub aparenta preamărire a lui Dumnezeu. Un fel de impulsiune a accentua capacitatea mântuitoare de sine a omului, socotit în stare să condiţioneze, dacă nu să săvârşească el însuşi, mai mult sau mai puţin fără ajutorul lui

Dumnezeu, mântuirea sa personală... Ce altceva este kantiana „valoare universală a bunei voințe“?

Dumnezeu nu mai e un agent real în opera de mântuire, ci un concept, un postulat, destinat să garanteze normele de purtare fundate nu în El, ci aiurea. El nu mai e în stare să dea omului nici un ajutor eficace, ci numai să „garanteze“ ordinea publică. Analogia cu „Monitorul“ și calificarea de „polițienească“ a acestei morale e mai adâncă decât pare. E aci, la Kant, o întâlnire la limită a ideilor emise de „cei trei reformatori“ – Luther, Descartes și Rousseau, speculate și dezvoltate la ultima lor limită. Pietismul, prin Knutzen; Filosofia luminilor, al cărei inițiator incontestabil e Descartes, care i-a formulat întreaga problematică, prin Wolff (și de aci deismul latent) unite cu dogma bunătății morale a voinței omenești, la origine a lui Rousseau.

Dar toate acestea sunt idei spurcate, idei diavolești, de care dreptcredincioșii trebuie să se ferească ca de foc.

Creștinismul nu e o morală nouă, ci religia adevărată. Nu trebuie să ne fie teamă de acuzarea că prin aceasta interpretăm „păgânește“ creștinismul, adică fără „frica lui Dumnezeu“. Ești mult mai aproape de El aci decât prin falsa devoțiune pietistă (ba mai mult, „rigorismul moral“, spre deosebire de asceză pare a izvorî dintr-o presupoziție funciarmente ateistă), pe care unii apuseni o iau drept iubire de Dumnezeu. Evlavia (pietatea specifică a răsăritenilor) e mult mai aproape de frica lui Dumnezeu decât de iubirea omului îndumnezeit de către ceilalți. Cel puțin aci Dumnezeu există: dincolo, divinitatea e o calitate relativă care convine mai mult sau mai puțin oamenilor...

Deosebirea esențială dintre creștinism și morală nu se poate degaja decât printr-o analiză riguroasă (pe cât

poate fi riguroasă o cercetare care întrebuințează un instrument esențialmente impropriu) a actului religios în sine. Ori, analizând această „specificitate“ a actului religios, diferența apare limpede și luminoasă din tot ce s-a spus până aci. Actul moral e ordonat de către organizarea vieții de aci, act imanent în lumea aceasta: în timp ce actul religios constă într-o legătură mistică cu „lumea de dincolo“, cu transcendentul. Preceptele religioase, dacă sunt, nu pot avea în vedere decât pregătirea pentru lumea cealaltă, față de care această viață nu are nici o importanță, sau o importanță relativă de pregătitoare a celeilalte.

Creștinismul dreptcredincios, ca religie, nu e în sine nici moral, nici imoral, ci a-moral. El nu se preocupă în sinele său de organizarea fericirii pământești, ci de pregătirea vieții de apoi. Toate tendințele „moralizante“ spiritualizează creștinismul în înțelesul că îi degradează ținta. În loc să i-o vadă în contactul omului cu realitatea transcendentă și cu valorile vecinice, îi dau ca țintă organizarea fericirii de aci „ca să-ți fie ție bine și să trăiești ani mulți pe pământ“, uitând cu totul, sau lăsând în lături, ca neesențiale, valorile lui vecinice și viața de apoi. Ca și cum ai putea fi creștin fără a crede în aceste lucruri... și chiar în Dumnezeu. Aceasta e schimonosirea moralismului în sânul creștinismului însuși și efectul său răufăcător. Sensul esențial al *Predicei de pe Munte* nu e în cuvintele: „Iubiți-vă unii pe alții“, ci în celelalte: „Nu vă adunați vouă comori care trec...“.

Că aiurea creștinismul a avut și are încă influențe extrinseci asupra moralei, lucrul e de netăgăduit. Alăturea de „specificitatea“ sa, dar numai odată ce această specificitate a fost stabilită și întru cât e scrupulos respectată, se poate vorbi cu înțeles și fără teamă de o generalitate a actului religios. Omul radiază în toate ce-

lelalte activități și lumina contactului cu Dumnezeu în actul religios pur. Luminația inteligenței, înseninarea morală, arată că actul religios are resorturi și răsunete active în celelalte funcții sufletești. Confundarea a ceea ce vine din *Lumină* cu ceea ce vine din făptură și din fire e însă cea mai mare orbire care pândește pe creștin, ca o ispită lăuntrică a Satanei, și-l face să piardă legătura cu Dumnezeu, să se înșele și să cadă.

În lumina lămuririlor de mai sus, se poate spune acum, privitor la criză, că viața creștinului e o necontenită revoluție și criză.

Aci găsea dl Ionescu („oamenii lui Chesterton") germenul esențialmente anarhic al creștinismului. Viața e o criză pe calea mântuirii. O luptă necontenită între două împărății, din care una căzută a tulburat pe cealaltă *fundamentală și supraordonată*. Cu diavolul, au intrat în lume, prin căderea omului, durerea, dezordinea și neputința... tot ce se leagă de întoarcerea omului de la Dumnezeu căruia se aseamănă și unde își avea locuință. „Neliniștită este inima mea până nu se va odihni întru Tine", spunea Fericitul Augustin. Creștinul se simte în lume străin și trecător și nicăieri nu-și află cât e viu locaș de veci. Aci stă și înțelesul atât de paradoxal al răsturnării de valori pe care o înregistrează cele două fericiri.

Constatarea că valorile *Predicei de pe Munte* nu și-au aflat întruchipare într-o ordine socială să fie oare semnul unui „faliment" al ei? Ar fi, dacă am recunoaște acestor valori un sens moralizant și aci desperarea luterană care dă în „răul radical", pândește pe Scheler fără să-și dea seama, întrucât riscă să confunde lumea de sus cu cea de jos.

Și optimismul catolic, care riscă să confunde în sens invers, pe cea de jos cu cea de sus, nu riscă nici el mai

puțin decât „îndobitocirea" prezisă de *Apocalipsă* atunci când caută de pe acum „realizarea statului papal". Ca și cum ar putea fi așezare lumească și văzută fără pată. Biserica este desigur fără pată, tocmai pentru că are rădăcini în cer, ca trup mistic al Domnului Hristos. Astfel e sfântă măcar că-n sânul ei există păcătoși.

Dostoievski era adânc creștin în temerile sale. În această privință, Soloviov nu are dreptate să opuie în vechea legendă pe Sfântul Nicolae Sfântului Casian, cel dintâi murdărindu-se ca să scape căruțașul din noroi, al doilea ferindu-se să nu se umple. Venerația către unul, mai mare decât cea către celălalt nu e idealul de propus. Nu vede oare Soloviov că preferința sa presupune că *ajutarea de aproape* e mai de preț decât păstrarea neîntinată a hainei? Dar de ce haină e vorba? De o haină oarecare, sau de *haina lui Hristos însuși?* Și ce are mai de preț? Ajutarea aproapelui, sau Haina lui Hristos? [Întrebarea] pusă astfel, dezlegarea e evidentă... Unii ar putea însă contesta [ideea] de a opune lucrurile unul altuia.

Ajuns aci, mărturisesc că simt cum se răscoală în mine însuși apuseanul și îmi zice: atunci întruparea a fost oare zadarnică, dacă după Hristos omul rămâne tot ca mai înainte? Și nu e oare scris: „Datu-mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ"? Atunci de ce mai subzistă spărtură? Întrebările acestea ne duc însă în miezul Tainei învățăturii creștine.

Un fel de a răspunde ar fi să contești dreptul de a opune una alteia cele două mentalități. Haina lui Hristos nu poate fi opusă iubirii de aproape, fiind însăși haina săracului. (Parabola asupra paharului cu apă dat săracului și prețul lui la Judecata din urmă nu lasă nici o îndoială asupra lucrului. La fel parabola samarineanului.)

Interpretare a Răsăritului sau Apusului, [amândouă] sunt deopotrivă cuprinse în creștinismul care le depă-

şeşte din toate părţile. Dl Nae Ionescu, ca şi Soloviov, exagerează bineînţeles, fiecare în sens contrar. Soluţia stă într-o temperată oscilare? Viaţa spirituală nu e echilibru pe muchie de cuţit? Tragedia nu ar exista deci decât pentru cei cu exces de scrupule...

Dar acest mod de soluţionare nu e adevărat, căci e vorba de un compromis şi adevărul nu e compromisul. Dl Nae Ionescu are deci dreptate.

Completă dreptate. Şi totuşi... acel „totuşi" al tainei dragostei de sus a Ioanei d'Arc, pe care – zice Péguy – nu l-au înţeles vracii pământului...

„Gândirism" şi Ortodoxie[1]

I

Sunt două luni de când, luând apărarea prietenului Mircea Eliade, chiar în acest loc, faţă de un dublu atac pornit împotriva romanului său *Isabel,* prin coloanele *Gândirii,* eu scrisesem:

„Între «gândirişti» şi «generaţiunea noastră» poate fi uneori identitate de poziţie spirituală, identitate de concluzii şi păreri; dar motivele acestor păreri şi mai ales problematica prin care am ajuns la ele se deosebesc fundamental de la unii la alţii" (vezi: *Carte pentru „Isabel"*, în *Cuvântul* din septembrie din acest an.)[2]

Mă pregătisem tocmai să dezvolt aceste gânduri, adâncind deosebirea dintre noţiunile de „generaţiune culturală" şi „poziţie spirituală". Vream s-arăt în ce măsură se poate vorbi de o unitate de poziţie spirituală între cei de la *Gândirea* şi noi, cei ce militām aici Ortodoxia, lămurind în acelaşi timp, de ce nu poate fi vorba de o aceeaşi „generaţie culturală" a *Gândirii* care să cuprindă şi pe Nichifor Crainic şi pe noi – aşa cum se crede îndeobşte; ci numai de o întâlnire pe terenul unei aceleiaşi ideologii sau poziţiuni spirituale, a unor elemente care vin, de fapt, din două generaţiuni bine distincte, fiecare cu maeştrii şi problemele ei proprii. Eram gata, când o notiţă strecurată într-o revistă şi un articol de-nceput din *Capricorn,* mi-au dat să înţeleg că diferenţierile acestea sunt privite de tabăra cu care suntem în război ca un început de răfuială şi de lichidare a lagărului nostru ortodox, care ar fi astfel ameninţat să se spargă, „îngerii" risipindu-se ca puii de

potârniche, împuşcaţi de alicele fratricide ale „mentorului" lor de ieri.

Am ţinut cu orice preţ să evit, în ce mă priveşte, o astfel de interpretare. Şi-am tăcut, cu toate că prietenii mă sfătuiau să continui. Am tăcut pentru că, oricare ar fi deosebirile de păreri ce mă despart de dl Crainic sau de alţii din aceeaşi tabără cu el, nu pot îngădui ca aceste deosebiri să fie socotite ca o ruptură a mea de poziţiile ocupate împreună. Deosebiri de păreri sunt desigur orişiunde este vorba de un lucru gândit, viu. Dar ceea ce trebuie ştiut limpede de toată lumea este că aceste deosebiri au loc totuşi „între noi", înlăuntrul lagărului nostru, că ele urmăresc lămurirea unor drumuri care duc spre aceleaşi ţinte, privind ca atare probleme care „celorlalţi" nici nu li se pun, şi despre care, prin urmare, nu avem de discutat cu dânşii. Divergenţele noastre nu pot fi deci în nici un fel un prilej pentru concesii către „ceilalţi". Dimpotrivă, intransigenţa care nu-ţi îngăduie acoperiri şi toleranţe pentru ceea ce-ţi pare greşit în propria ta tabără implică cel puţin aceeaşi intransigentă străşnicie faţă de poziţiunea celeilalte, de care te desparte nu numai o problematică deosebită, ca de Crainic, ci o deosebire totală de concepţii de viaţă şi de scară de valori, care exclud orice raport de comuniune spirituală.

Împlinirea a zece ani de existenţă a *Gândirii* îmi dă prilejul să redeschid această chestiune într-un moment cu atât mai favorabil lămuririi cu cât atacul recent pornit împotriva direcţiunii ortodoxizante din cultura românească, din partea celuilalt lagăr „raţionalist", chiar în sânul Universităţii, prin profesorul Rădulescu-Motru[3] şi prin alţii, atac în care suntem implicaţi direct, exclude orice echivoc asupra tendinţei comune, pe care atât

noi, cât şi preopinenţii noştri „gândirişti" o reprezintă în cultură, cu toate diferenţele de care se va vorbi mai jos.

Cât priveşte îndemnul unora de a amâna această răfuială până ce vom învinge „dincolo" pe cei ce ne atacă din afară, socotesc că suntem destul de încrezători în Adevăr ca să-l putem privi în faţă orideunde ar veni, lămurirea Ortodoxismului nostru faţă de Ortodoxismul gândirist neputând decât servi printr-o mai tăioasă precizare răfuiala noastră ultimă şi colectivă cu preopinenţii noştri universitari, ce va să vie.

Cele petrecute la masa de aniversare a *Gândirii* arată însă cât erau de juste temerile mele scrise în *Carte pentru „Isabel"*.

Nu am luat parte la această masă, cu toate că sunt prieten al *Gândirii,* deşi nu sunt un „gândirist" înregistrat. Las deci să povestească un prieten care poate spune ce-a văzut şi a auzit acolo.

Cel dintâi care a vorbit a fost directorul Nichifor Crainic, care a schiţat activitatea decenală a revistei, fără a o lega de nici un îndreptar sau crez deosebit.

I-a urmat, ca prieten al revistei, la cuvânt, profesorul Simion Mehedinţi, care a reluat în câteva cuvinte caracterizarea direcţiei spirituale a *Gândirii,* prin cele patru orientări caracteristice, desprinse de Nae Ionescu în articolul din ajun: tradiţionalism, Ortodoxie, autohtonie, monarhism – căruia i s-a replicat imediat într-o ripostă vehementă (care viza probabil dincolo de profesorul de faţă pe Profesorul absent), tăgăduind exactitatea caracterizării sale şi făcând apologia unei absenţe totale de direcţie, socotită a fi mai oportună şi fructuoasă ca să asigure durarea mai departe a mănunchiului gândirist.

Lucrul nu trebuie interpretat numai ca un eveniment gazetăresc. Și nu trebuie privit acest lucru nici ca o declarație la chef făcută într-un moment de excesivă veselie.

Ceea ce vine să aducă o lumină hotărâtoare asupra acestui incident cultural la un banchet ideologic sunt cuvintele lui Sandu Tudor, rostite cu o greutate de plumb în adunare, cuvinte care, dacă nu pecetluiesc definitiv soarta *Gândirii*, arată totuși la ce compromisuri trebuie să recurgă azi direcția revistei spre a menține o coeziune care amenință să se destrame.

„Dacă aceasta e într-adevăr pozițiunea dumneavoastră, se zice că ar fi spus Sandu Tudor, atunci, între generațiunea dumneavoastră și a mea e o prăpastie de netrecut. Groaza de Ortodoxie dogmatică și clară a lui Pamfil Șeicaru este explicabilă, căci, dacă Ortodoxia ar fi pentru el o realitate, multe din cele ce sunt ar trebui să fie altfel decât cum sunt."

Nu știu cât am redat de textual vorbele lui Sandu Tudor. În orice caz, sensul declarațiunii sale e cum nu se poate mai clar. Ea vine să lămurească și – în oarecare măsură – să conteste sensul cu care ne-am deprins de la o vreme, al termenului „gândirist", pentru mulți sinonim cu „filo-Ortodoxie culturală".

Ar fi o mare nedreptate dacă am tăgădui că în coloanele *Gândirii* și-au găsit expresiune și-adăpost valorile culturale de care vorbea Nae Ionescu. Nu mai puțin [adevărat] rămâne faptul că, la o reuniune de aniversare, unul din întemeietorii revistei poate face o astfel de declarațiune de principii, fără ca actualul ei director s-o conteste. Și acest fapt arată că valorile puse de Nae Ionescu înainte nu pot fi dătătoare de seamă pentru întreaga grupare a revistei, ci cel mult pentru un fragment al ei.

Această problemă ne propunem să o strângem mai de aproape.

Ne pare rău că suntem siliți să contrazicem aci pe profesorul Nae Ionescu. Dar dacă acesta este adevărul și dacă cele patru caractere puse înainte nu se potrivesc *Gândirii* ca întreg – rămâne deschisă întrebarea: Ce poziție exactă ocupă *Gândirea* în cultura românească și cum se definește ea față de Ortodoxie?

Într-un articol scris acum vreo patru ani și publicat într-o revistă de cenaclu, intitulat *Revizuirea de conștiință – Cuvinte pentru o generație,* căutând să desprind care ar fi direcțiunile spirituale față de care are a se defini generațiunea mea, după ce analizam cascada cadențată a curentelor culturale românești, de la *Junimea* până în anul marelui război, scriam despre generația *Gândirii:*

„Culturalicește, suntem a doua generație de după război... Între 1916 și între noi mai e o generație. O generație afirmată, altoită și roditoare în chip hotărât în cultură: Generația ieșită din Universități în primii ani de după război. Cei cărora li s-a «explicat» războiul și care l-au îndurat fără să-l facă, sau l-au făcut, însă în parte.

E generația lui Lucian Blaga. *Gândirea* e curierul cultural al acestei generații care ne precede imediat. În coloanele ei am supt, cu aviditatea de cultură a celor 16 ani ai noștri, mierea culturii din Apus pe care ne-o trăgea ca printr-un fagure. În lumina crestăturilor de cerneală ale lui Demian, am început a iubi în cultură ce-i al nostru. Unii dintre noi au și scris acolo. Dar glasul lor a fost oarecum un glas străin. Uneori am gândit chiar, sub pana celor mai în vârstă decât noi, probleme care interesau direct generațiunea noastră... Curioasă generație, căreia îi datorăm multe, față de care avem să dăm seamă de multe, dar și rezerve de făcut" (în

Buletinul Asociației Creștine Studențești din București, anul V, nr. 2).

Nicicând mai mult decât acum, după ce cuvintele lui Sandu Tudor au căzut grele, aceste rânduri nu capătă un înțeles mai clar, mai definitoriu.

Ele lămuresc precis două idei, și anume:

1. Că „generația Gândirii" și „generațiunea noastră" constituie, de fapt, două momente culturale diferite, două generațiuni culturale, având fiecare maeștrii ei deosebiți și problematica ei diferită, izvorâtă din împrejurările deosebite care au prezidat la formațiunea ei.

2. Că între un fragment din „generația Gândirii", vorbesc de Nae Ionescu, de Nichifor Crainic, așa cum am vorbit ieri de Nenițescu sau de răposatul pictor Sabin Popp sau de alții, și un fragment din „generațiunea noastră", vorbesc de un Stelian Mateescu, de un Paul Sterian, de un Sandu Tudor, există afinități spirituale și în multe privințe unitate de păreri și atitudini, dar:

a) această unitate nu acoperă pozițiunea spirituală a *Gândirii* despre care cel mult se poate spune că „simpatizează" sau „cochetează" cu această atitudine, care este – ce e drept – dragă unora dintre colaboratori, recte actualului director, fără ca totuși acest drag să-l împingă la o ruptură de „ceilalți".

b) această unitate de soluții culturale nu exclude deosebiri adânci de mentalitate, de mod de înțelegere a împrejurărilor sau de mod de punere și, în special, de trăire a problemelor, precum și de responsabilitate personală în fața acestora, într-un cuvânt de „spiritualitate", deosebiri destul de adânci spre a nu justifica în nici un caz confuziunea.

Aceste lucruri nădăjduim să le adâncim mai mult în viitor.

II

Termenii unei dezbateri

Am arătat într-un articol precedent concluziile care se impun din examenul atent al situației culturale a grupului adunat în jurul revistei *Gândirea,* cu prilejul împlinirii primului deceniu de la apariție.

Spuneam anume:

1) că „generația gândiriștilor" – vorbesc bineînțeles de generația întemeietorilor ei – nu trebuie confundată cu așa-numita „nouă generație", asupra căreia s-a scris atât de mult începând de prin 1926;

2) că poziția culturală a *Gândirii* nu acoperă, de la apariția ei, tendințele unei renașteri ortodoxe;

3) că întâlnirea în coloanele acestei reviste a unor manifestări culturale cu caracter ortodox, provenite de la reprezentanții ambelor generații de care s-a vorbit mai sus, nu constituie nici trăsătura caracteristică, nici nota dominantă a acestei reviste în tot timpul primului său deceniu; ci mai mult un efort de adaptare a ei, la o serie de împrejurări petrecute în afară, pe care le-a înregistrat, fără să le regizeze;

4) că între elementele care reprezintă pozițiunea ortodoxă în fiecare din cele două generații, există deosebiri importante de structură intelectuală, de problematică sau de trăire interioară, suficient de importante ca să justifice existența unor subgrupări, unele mai labile, altele mai intransigente.

Am făgăduit cu acel prilej, dată fiind însemnătatea împrejurării și a semnificațiilor acordate acestei aniversări în lumea culturală, să cercetez mai de aproape locul adevărat al revistei *Gândirea* în mișcarea ideilor

din România, precum și problemele ce se pun în legătură cu ea.

Dezvoltarea acestor idei cerea neapărat să deosebim două noțiuni cu totul distincte, care se confundă regulat, de câte ori se discută această chestiune, și anume: ideea de *generație* și ideea de *poziție spirituală*.

Aceste două noțiuni s-au împletit în cursul discuțiilor purtate în publicistica românească în mod atât de inextricabil, încât pretenția de a le distinge ar putea părea temerară, dacă bunul simț n-ar veni s-o îndreptățească de la sine. Confuzia s-a stârnit din constatarea pe care au făcut-o unii că „toată generația nouă se află pe o aceeași poziție spirituală" (Eliade). În acest sens, s-a spus de pildă că „misticismul ar fi caracteristica noii generații" (Comarnescu); și firește că imediat s-a desemnat o reacție a tuturor celor care nu se simțeau „mistici" împotriva acestei caracterizări, pe care o socoteau „nepotrivită" (Cioculescu, G. Ștefan, P. Constantinescu)[4]. Dimpotrivă, acei care mărturiseau credința ortodoxă au găsit „misticismul" prea vag, prea nebulos, pentru caracterizarea propriei lor poziții (subsemnatul, Sandu Tudor, Paul Sterian). S-a pronunțat, dacă nu mă înșel, din acest lagăr, chiar cuvântul *Schwärmerei*[5], pentru acest misticism incolor și anost (Nae Ionescu). Unii s-au grăbit să respingă pe acei ce refuzau să se recunoască mistici, dincolo de generațiunea nouă, socotindu-i ca reprezentanți întârziați ai „vechii" generații. Singura dificultate a acestei explicații era faptul că acești recalcitranți nu se prea deosebeau, ca vârstă, de promotorii noii generații. Din partea lor, reprezentanții poziției raționaliste au tăgăduit misticismului caracterul de notă dominantă a orientării noii generații, calificându-l succesiv drept „snobism" (Petrovici, Ralea) sau drept „nevroză" (Rădulescu-Motru)[6].

Că-n zarea culturală românească se desemna un curent mistic era o realitate ce nu se putea tăgădui de către nimeni. Că rosturile acestui misticism erau legate de pătrunderea în cultură a celor mai mici de treizeci și cinci de ani, de asemeni. Acolo unde ițele se încurcau, era faptul delimitării temporale a celor atinși de contagiune, pentru că, după cum am arătat mai sus, o parte dintre aceiași tineri nu voiau să se mărturisească „mistici" și totuși nu li se putea tăgădui că fac parte din același grup de vârstă. S-au încercat atunci mai multe teorii asupra grupului de vârstă, arătându-se că nu vârsta propriu-zis contează, ci „momentul cultural" al apariției operelor caracteristice (Eliade, Camil Petrescu). Discuția aluneca astfel, pe nesimțite, din planul *psihologic,* către planul *cultural*. Apoi, rămânea un alt fapt neexplicat. Tinerii aceștia incomozi păreau, chiar atunci când se situau pe pozițiuni deosebite, a vorbi oarecum aceeași limbă, a încercui aceleași experiențe, a se situa în raport cu aceleași axe[7], [pe] scurt erau pradă a acelorași neliniști, aceleiași *problematici* care îi făcea să se înțeleagă între dânșii, chiar când se împotriveau.

Adică, nu li se putea tăgădui caracterul de „generație comună", deși subzistau diferențe importante de atitudini.

Nae Ionescu a tras cel dintâi consecințele acestui fapt și, într-o conferință la Fundațiunea „Carol" asupra „Noii generații"[8], a deosebit ce e al timpului, de ceea ce-i al veșniciei, precizând pentru întâia oară cei doi termeni neomogeni: „generație" și „poziție spirituală"[9].

Această deosebire suficientă pentru integrarea faptelor de mai sus (cu o anumită aproximație) apare totuși insuficientă pentru înțelegerea lor deplină[10].

Înainte deci de a vedea mai amănunțit de ce „gândirismul" nu se confundă nici cu „noua generație" și

nici cu Ortodoxia, să căutăm – urmând faimosului dicton fiziocratic – „să ne definim termenii" necesari deplinei înțelegeri.

Definirea unor concepte stabile de referință în realitatea atât de labilă și de complexă a vieții social-spirituale, a vieții veșnic mișcătoare, nu este tocmai ușoară. Mai lesne de înțeles ne apare deci *descrierea* lucrurilor de care avem să ne ocupăm, cu condiția să fie *esențială*.

Esența acestei descrieri constă aci în arătarea diferitelor planuri pe care putem purta controversa: cel *metafizic,* al poziției spirituale absolute, relație determinată dintre ins și univers, cel *obiectiv-spiritual* și social al „operei" și al semnificației sale culturale, cel *psihologic și istoric* al împrejurărilor sau al momentului de cristalizare a unei structuri sufletești, pe cale de maturizare. Atitudine spirituală, poziție culturală, generație istoric-psihologică, aceștia sunt termenii al căror înțeles trebuie lămurit în trăsăturile lor fundamentale și în relațiile lor reciproce[11].

*

Am arătat într-un articol precedent că, în încercarea noastră de a înțelege sensul exact, rolul și funcțiunea culturală a generației, ne lovim și de confuzia dintre două realități deosebite. Și-mi propuneam să purced la lămurirea acestor diferențe.

La o reflecțiune mai adâncă, deosebirea nu poartă asupra a doi, ci a trei termeni: 1) generație; 2) poziție culturală; 3) atitudine spirituală.

– *generația* e un produs istoric-psihologic, condiționat, al unor anumite forme de creațiune culturală;

– *poziția culturală* e o realitate spirituală obiectivă, adică o *manifestare socială;*

– *atitudinea spirituală* este o *realitate metafizică,* transsubiectivă, cu rădăcini incontestabile în sufletul

individual, dar depășind acest suflet, până la înglobarea unei întregi reprezentații despre lume.

Să lămurim:

Confuzia acestor 3 termeni a făcut-o Eliade. Nu știu dacă a făcut-o el. Dar, în orice caz, el a făcut să se creadă că toată generația ar fi pe o aceeași poziție spirituală.

Nu sunt cel dintâi care face această deosebire. A mai făcut-o Nae Ionescu într-o conferință la Fundație. Numai că el deosebea numai doi termeni[12].

Note

Posibilitățile filosofiei creștine

1. Conferință ținută de Mircea Vulcănescu în data de 8 decembrie 1940, la Căminul „Sfântul Augustin". Manuscrisul aflat în arhiva familiei cuprinde 38 de pagini scrise cu cerneală albastră, cu modificări autografe, cu cerneală sau cu creionul. Titlul acestui manuscris: *Problema filosofiei creștine*. În Bibliografia pe care M. Vulcănescu și-a întocmit-o în 1940, conferința figurează cu titlul *Posibilitățile filosofiei creștine*. Împărțirea în capitole aparține autorului. Publicată în *Viața Românească*, nr. 7-8, 1994

2. „Neliniștit este sufletul nostru, până ce se va odihni întru Tine" (lat.)

3. În ultimele alineate, o suită de citate evanghelice; în ordine: Evanghelia după Matei 7, 21; Evanghelia după Matei 25, 37-40; Evanghelia după Ioan 17, 3; și Epistola I a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni 13, 12.

4. Primul citat – Evanghelia după Marcu 9, 24; al doilea este din Pascal, *Le mystère de Jésus*.

5. „Cred, pentru că este absurd" (lat., autor: Tertulian).

6. „Credința cercetează intelectul" (lat.).

7. „Cred, ca să pot înțelege" (lat. – atribuită când lui Anselm, când lui Augustin).

8. Citate din Evanghelia după Matei 16, 16-18.

9. În manuscrisul vulcănescian, evident greșit, „ci față creștinească".

Gândirea religioasă contimporană

1. Conferință ținută de Mircea Vulcănescu în data de 29 noiembrie 1934 la „Casa femeii" din București, în cadrul ciclului asupra religiei organizat de Societatea Ortodoxă Națională a Femeilor Române. În arhiva familiei se păstrează un text dactilografiat de 24 de pagini, un manuscris de 39 de pagini, scrise pe o parte cu cerneală albastră și o schiță a conferinței de 2 pagini scri-

se cu cerneală verde, cu adăugiri și tăieturi. Publicată în *Viața Românească,* nr.3-4, 1994.

2. Titlul capitolului nu aparține lui Vulcănescu, după cum nu aparține nici cel care urmează (2). Dat fiind că Vulcănescu a lăsat un spațiu alb în locul acestor titluri, iar de la cel cu nr. 3, *Deschizători de drumuri,* până la 8, *Concluzii,* a dat el însuși titluri, ne-am luat îngăduința să dăm și acestor prime două capitole titluri.

3. În textul dactilografiat, „calcule", iar în manuscris, „celule".

4. „Înșelătorie pioasă" (lat.).

5. „Chiar și tu!" (lat.).

6. Sub patronajul Societății Române de Filosofie de desfășurase în același an ciclul de conferințe intitulat: *Criza rațiunii în gândirea contimporană.*

7. „Apărător al legii morale" — din gr. *nomo-* (din „nomos", „lege") și *(pro)phylaktein* („a veghea asupra").

8. „Legătură", „lanț" (lat.).

9. *Les deux sources de la morale et de la religion,* apărută în 1932.

10. În manuscris, „evidența"; în textul dactilografiat, „existența".

11. În varianta dactilografiată, „autonomică".

12. În varianta dactilografiată, „necesară".

13. Evanghelia după Ioan 18, 37-38.

14. Prin enciclica *Aeterni Patris,* din 4 august 1879, papa Leon al XIII-lea (între 1878-1903) recomanda doctrina lui Toma d'Aquino ca normativă în teologie și în filosofie, și chiar pentru întreaga viață socială și culturală.

15. *Λόγος. Revue internationale de synthèse chrétienne orthodoxe,* 1928.

16. Mai cunoscută sub titlul *Noul Ev Mediu.*

17. Vezi *Împărăția spiritului și împărăția cezarului,* îndeosebi capitolele „Comunitarism, colectivism, sobornicitate" și „Contradicțiile marxismului".

18. Vezi *Filosofia lui Dostoievski,* cap. VIII, „Marele Inchizitor, Dumnezeu-omul și omul-Dumnezeu".

19. Vezi trilogia *Înțelepciunea divină și theantropia:* „Cuvântul întrupat", „Paracletul" și „Mireasa Mielului". *Sofia* sau „Înțelepciunea" este sinonim cu esența divină, principiul feminin etern, un fel de ipostas intermediar între Dumnezeu și lume. În 1935, Mitropolitul Serghie al Moscovei îi condamnă învățătura ca fiind

speculație gnostică și origenistă, iar sinodul Mitropolitului Antoni Krapovițkii îl declară eretic.

20. Vezi, în vol. *Pentru o nouă spiritualitate filosofică,* ed. „Eminescu", 1992, cele două studii dedicate lui Blaga, datând din 1934.

21. Vezi L. Klages, *Spiritul ca adversar al sufletului* (1929-1932).

22. În manuscris urma un rând indescifrabil, care în textul dactilografiat lipsește.

Ideea de Dumnezeu în filosofia lui Toma d'Aquino

1. Conferință rostită în data de 3 martie 1940 la Căminul „Sfântul Augustin" din București. Textul aflat în arhiva familiei cuprinde 5 pagini dactilografiate plus 45 de fișe redactate și alte 5 fișe cu însemnări. Toate prezintă modificări autografe. Publicată în *Viața Românească,* nr.9-10, 1994.

2. „Ce este" (gr.).

3. Autor Tertulian.

4. Psalm 52, 1.

5. Evanghelia după Ioan 14, 6.

6. „Ființa cea mai necesară, ființa cea mai reală" (lat.). Atribute ale lui Dumnezeu în teologia scolastică.

7. Traducerea numelui lui Yahweh din ebraică, notat prin tetragrama sacră YHWH: „cel ce este".

8. „Prim motor" (lat.).

9. „Propria sa cauză" (lat.).

10. „Ființa necesară prin (de la) sine" (lat.). În terminologie scolastică, desemnează entitatea care nu are nevoie de nici o cauză pentru a exista.

11. „Ființa cea mai desăvârșită", „adevărul cel mai înalt" (lat.).

12. Traducerea expresiei latine *petitio principii* – eroare logică ce constă în a folosi un echivalent sau un sinonim a ceea ce se urmărește a fi demonstrat – deci a considera admisă însăși teza de demonstrat.

13. „Nimic nu este cognoscibil decât prin comparație cu primul adevăr" (lat.).

14. „Prin esență" (lat.).

15. Linii de apărare numite așa de la inițiatorul acestui proiect, ministrul de război al Franței, Maginot.

16. Vezi Faptele Apostolilor 17, 23.
17. „Ființa cea mai necesară" (lat.).
18. „Prin pândă și mister" (lat.).
19. Atâta doar că Dionisie Areopagitul o formulase cu 7 veacuri mai devreme. Vezi, despre cunoașterea apofatică și cea catafatică, dar și esență-existență, existență-supraexistență, cauză formală-cauză eficientă-cauză finală: *Despre numele divine* și *Teologia mistică*.
20. În manuscris, „amenințând".
21. „Numai lui Dumnezeu îi aparține slava" (lat.). Formulă aparținând lui Calvin.
22. Prima Epistolă a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 13, 12.
23. Evanghelia după Matei 16, 16.

Realism tomist și idealism fenomenologic

1. Studiu inedit. În arhiva familiei se păstrează două pagini dactilografiate, cu câteva corecturi autografe cu creion negru. Am efectuat aceste îndreptări autografe. Datează probabil din 1929.

Ortodoxia și Apusul după N. Berdiaev

1. Publicat în *Cuvântul*, prima parte, în an VIII, nr. 2637, joi 25 august 1932, p. 1-2 iar partea a doua, în an VIII, nr. 2639, sâmbătă 27 august 1932, p. 1-2; semnătura: Mircea M. Vulcănescu. În Bibliografia M. Vulcănescu figurează la „Scrieri culturale și religioase", nr. 38. În arhiva familiei se păstrează doar un decupaj de ziar.
2. „Prin propria lor esență" (lat.).

Barba lui Visarion

1. Publicat în *Cuvântul*, an VII, nr. 2058, marți 13 ianuarie 1931. În Bibliografia M. Vulcănescu figurează la „Scrieri culturale și religioase", nr. 31. În arhiva familiei se păstrează textul dactilografiat în trei copii și un extras din ziar.

Deosebirile dintre Luther și catolici – din perspectiva unui ortodox –

1. Studiu inedit. În arhiva familiei se păstrează forma dactilografiată, de 4 pagini, fără corecturi autografe. Datează probabil din 1929.
2. Epistola Sfântului Apostol Iacob 2, 17-20.
3. Evanghelia după Matei 25, 37-40.
4. „Păcătosul și mai mult se încrede în zeul bunei-credințe" (lat.)
5. „Plecați, plecați, voi, Serafimilor, nu mă puteți alina
Vreau drumul adevărat spre Dumnezeul iubit singur să-l găsesc" (germ.).

Infailibilitatea Bisericii și failibilitatea sinodală

1. Apărut în *Cuvântul*, an V, nr. 1378, 22 ianuarie 1929, sub genericul „În chestia calendarului", sub semnătura: George Racoveanu, Sandu Tudor și Mircea Vulcănescu. În arhiva familiei se păstrează un extras de ziar. În Bibliografia M. Vulcănescu figurează la nr. 15, „Scrieri culturale și religioase".

Este cel dintâi articol aparținând lui Vulcănescu din campania desfășurată de ziarul *Cuvântul* împotriva Sinodului Bisericii Ortodoxe datorită schimbării datei prăznuirii Paștelui în acel an. Îi vor urma: Nae Ionescu, *Rătăcirea cea de pe urmă...*, în 27 ianuarie 1929; Nae Ionescu, *După hotărârea Sinodului*, 29 ianuarie 1929; Paul Sterian, *Între isimerie și echinoxiu*, în 30 ianuarie 1929; George Racoveanu, *Necanonicitatea hotărârii sinodale*, în 31 ianuarie 1929; Sandu Tudor, *Schisma fostului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române*, în 1 februarie 1929; M. Vulcănescu, *Între catolicism și erezie*, în 2 și 3 februarie 1929; Nae Ionescu, *Tot despre rătăcirea sinodală. Încheieri*, în 5 februarie 1929; Nae Ionescu, *Despre Sinoadele tâlhărești*, în 9 februarie 1929; *Sfântul Sinod polemizează cu partidul național-țărănesc* (nesemnat), în 10 februarie 1929; Nae Ionescu, *Panica sinodală*, în 12 februarie 1929; *Sinodul în gravă încurcătură* (nesemnat), în 14 februarie 1929; Paul Sterian, *Nesinceritatea Scrisorii sinodale*, în 17 februarie 1929; G. Racoveanu, *Falsurile Scrisorii sinodale*, în 18 februarie 1929; Sandu Tudor, *Fostul Sinod față de el însuși* și *Cine e vinovatul de la 24 ianuarie* (nesemnat), în 19 februarie 1929; Nae Ionescu, *Cele două Paști*, în 20 februarie 1929; *Sfântul Sinod în plină anarhie* (nesemnat) și Nae Ionescu, *Duminica*, în 25 febru-

arie 1929; Nae Ionescu, *Pentru reintrarea în Ortodoxie,* în 2 martie 1929; Nae Ionescu, *Duminica,* în 4 martie 1929; Sandu Tudor, *Sfântul Munte al Athosului ne socotește eretici* și Nae Ionescu, *Între „Roma locuta" și „toleratur",* în 12 martie 1929; Nae Ionescu, *Spre pacea religioasă,* în 16 martie 1929; Nae Ionescu, *Nu guvernul, ci patriarhul?,* în 17 martie 1929; Nae Ionescu, *Duminica,* în 18 martie 1929; Nae Ionescu, *Răspuns unui preot ardelean,* în 20 martie 1929 și în sfârșit, patru *Răspunsuri Preasfințitului Vartolomeiu,* semnate „Cuvântul", în 20, 21, 26 și 29 martie 1929.

2. Citate din *Rugăciunea Sfântului Efrem Sirul.*

Între catolicism și erezie

1. Apărut în *Cuvântul,* an V, nr. 1359, sâmbătă 2 februarie 1929, partea I și respectiv an V, nr. 1360, duminică 3 februarie 1929, partea a doua. În arhiva familiei se păstrează cele două extrase de presă cu câteva corecturi autografe făcute cu creionul (plus completarea unui rând lipsă), pe care le-am efectuat. Este semnat Mircea Vulcănescu.

Aspirația la creștinism și înțelesul ei actual

1. Apărut în *Buletinul Asociației Studenților Creștini din România,* an I, nr. 1, aprilie 1924. Textul a fost preluat din acest Buletin.

Confesionalism și interconfesionalism

1. Apărut în *Buletinul Asociației Studenților Creștini din România,* an IV, nr. 2-4, februarie-aprilie 1927. Articolul este precedat de următorul anunț din partea redacției: „Primim din Paris, din partea d-lui Mircea Vulcănescu, fost membru activ al Asecereului, studiul ce urmează cu indicația pe marginea foii: «Cum văd că ați început să scrieți istoria Asecereului, vă trimit și eu începutul unui studiu pe care vi-l destinasem astă-vară, la Congres. Poate că vă e folositor»". Textul a fost preluat din acest Buletin.

2. Denumirea acestei Asociații se va schimba de-a lungul anilor, după cum se va vedea din articolul de față, în „A.C.S.R., F.A.S.C.R., A.S.C.O.B. etc. etc." după cum avea să-și amintească Vulcănescu în cartea *Nae Ionescu – așa cum l-am cunoscut.*

3. Un cerc de intelectuali protestantizanți din jurul lui Tudor Popescu, fost preot ortodox la Biserica „Cuibul cu barză" din București, după primul război mondial. Erezia lui se numește *tudorism.*

4. Carte a preotului Gala Galaction, 1926.

5. Două dintre pseudonimele lui Nae Ionescu.

Revizuirea de conștiință

1. Apărut în *Buletinul Asociației Studenților Creștini din România,* an V, nr. 2, martie 1928. Textul a fost preluat din acest Buletin.

2. Este vorba de răspunsul dat de Nae Ionescu la o anchetă privitoare la filosofia contemporană, publicată în *Societatea de mâine,* săptămânal clujean editat de Ion Clopoțel. (an III, nr. 16, 1926).

Citatul exact este: „Se vorbește adesea de rolul filosofiei și al filosofilor în transformările sociale. Să fim totuși sinceri și să recunoaștem că asta e o prejudecată răspândită mai ales de filosofi (...). Fetișul filosofiei indicatoare de idealuri și constructoare de programe circulă la noi de mult. (...) [El] a creat (...) un plan teoretic, de intenții și programe. Poate că în nici o țară din lume viața publică în genere nu e așa de «programatică» cum e la noi."

Însemnări în marginea crizei morale

1. Apărut în *Buletinul Asociației Studenților Creștini din România,* an V, nr. 2, martie 1928. O primă parte este scrisă și expediată din St. Cloud. Textul a fost preluat din acest Buletin.

2. „Știință și datorie – așadar și voi sunteți suspecte" (fr.).

3. „Vai de cei învinși!" (lat.).

4. „În creștere"; „în coborâre" (fr.).

„Gândirism" și Ortodoxie

1. Prima parte a fost publicată în *Cuvântul,* an VII, nr. 2048, sâmbătă 3 ianuarie 1931 p. 1-2, sub genericul „În marginea unei aniversări". În arhiva familiei se păstrează un extras de ziar. Partea

a doua, cu titlul *Termenii unei dezbateri* (supra: *„Gândirism" și Ortodoxie)*, pare a fi un text inedit; este alcătuit din două părți: prima, un exemplar dactilografiat de 2 pagini cu însemnări autografe cu cerneală verde, și a doua, un manuscris, mai degrabă o ciornă a unui articol care urma să fie scris, de o pagină, scris cu cerneală neagră. În Bibliografia Mircea Vulcănescu, se află la nr. 31, „Filosofia culturii".

2. Este vorba despre trei foiletoane sub formă de *Scrisoare către autor – Mircea Eliade*, publicate în *Cuvântul*, an VI, nr. 1951, în 26 septembrie 1930, nr. 1959, în 4 octombrie 1930 și nr. 1965, în 10 octombrie 1930, dedicate romanului lui Eliade *Isabel și apele diavolului*, ed. „Națională-Ciornei", 1930. Ele pot fi citite și în vol. M. Vulcănescu – *Chipuri spirituale* (II), ed. „Eminescu", 1995, pp. 111-118.

3. În 1927, în *Personalismul energetic*, Rădulescu-Motru atacase poziția „misticismului"; va reveni în decembrie 1930 în art. *Vocația* (în „Revista generală a învățământului") și în ianuarie 1931, *Învățământul filosofic în România* (în „Convorbiri literare"). Vulcănescu va reveni asupra acestei teme în *Cuvântul* cu două foiletoane: *Filosofie științifică, Universitate și Ortodoxie*, în februarie 1931.

4. Pentru o imagine completă asupra acestor dezbateri, se pot consulta alte studii ale lui Vulcănescu, apărute în volumele *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, ed. cit. (cum ar fi *Despre experiență*, titlu dat de editor studiului *Experiența în tânăra generație)* și *Chipuri spirituale*, ed. cit. *(Ion Creangă văzut de generația actuală, Carte pentru „Isabel");* cartea lui Eliade intitulată *Itinerariu spiritual* (care cuprinde replicile lui Ș. Cioculescu și Al. Elian la ideea de „Nouă generație"), publicată în volumul *Profetism românesc*, I, ed. „Roza vânturilor", 1990, P. Comarnescu, *Experiența* în *Criterion*, 1934 etc.

5. Nae Ionescu a polemizat în mai multe rânduri cu propriii săi discipoli. Iată, de pildă, *Tineretul și Ortodoxia*, din *Cuvântul* din 5 iulie 1926 sau în *Sufletul mistic*, din 31 iulie 1926, unde întrebuințează chiar termenul *Schwärmerei*: „Misticism bine definit? Greu de spus. Pentru moment, numai un fel de bâzâială neliniștită: *Schwärmerei".* Dar, după cum își amintește Vulcănescu în cartea dedicată lui Nae Ionescu, ve veni și „Împăcarea": „Târziu, abia după plecarea mea în străinătate, Nae Ionescu a venit în «carne și oase» la Asecereu, și mai târziu a luat parte și la Congresele lui de la Căldurășani și de la Bran (din 1926 și 1927); ba a mers chiar în numele Asociației la Cernăuți să înființeze o filială (în 1928)".

6. În *Gândirea*, an. II, nr. 4-5.

7. Despre „axa «spiritualității» poporului" sau despre „axa existenței" vorbește și Eliade în *A nu mai fi român!*, *Ceasul tinerilor* (reeditate în vol. *Oceanografie*, ed. „Humanitas", 1991).

8. Nae Ionescu a ținut conferința cu titlul *Noua generație* la 16 martie 1929.

9. La o modificare ulterioară, autografă, sfârșitul frazei arăta astfel: „pentru întâia oară cei doi termeni neomogeni «generația» și «poziția spirituală», prima realizare temporală". După cum se vede, fraza, în forma aceasta, nu are înțeles, așa că am renunțat la adăugirile autografe. O steluță indică intenția autorului de a face o notă explicativă, care însă nu există.

10. M. Vulcănescu a adăugat aici „Ea trebuie completată cu o **", deci urma să facă o a doua notă, care nici ea nu există.

11. Textul este neterminat. Am renunțat la începutul ultimului paragraf, care se reducea la: „Precizăm:" .

12. Acest scurt text, aflat în manuscris, deși neterminat, aduce precizări importante *Dezbaterii*, astfel încât ne-am hotărât să-l reproducem aici.

Cuprins

părerea că faptul de a ucide nu e rău decât fiindc-o opreș-te porunca a șasea; dar nu fiindcă are un sens rău în sine, care să poată rezista chiar voinței lui Dumnezeu; sau dacă spui în genere că lumea n-are nici un înțeles în afară de Dumnezeu și că rațiunea nu poate ști nimic în afară de revelațiile credinței, căutând astfel să tragi concluzii filosofice din premise dobândite prin credință – gânditorul creștin riscă să i se facă contestată calitatea de *filosof.*

Impasul este vizibil și limpede.

Filosofia fiind ceea ce este, și creștinismul fiind ceea ce e – cineva nu poate fi și creștin și filosof totdeodată. Dacă e creștin, nu poate fi filosof, și dacă e filosof, nu poate fi creștin. Ce să credem?

Filosofia, doamnelor și domnilor, este o îndeletnicire omenească. Ea izvorăște din nedumerire și din îndoială și tinde să ducă pe om la un echilibru sufletesc cu lumea înconjurătoare, la o împăcare a lui în viața de aci, la înțelepciune.

Creștinismul e o religie dumnezeiască. Ea trece peste om aripa mântuirii prin Hristosul spânzurat pe Cruce, prin Dumnezeu răstignit, piatră de sminteală pentru înțelepciunea grecului și a iudeului și, odată ce omul s-a născut din nou, împăcarea lui cu sine și cu lumea de aci nu mai e posibilă în planul propriu al acesteia. Credința lui e sabie care-l despică-n două și inima lui rămâne neliniștită până ce se va liniști întru Domnul.

Inquietum [est] cor nostrum, donec requiescat in te[2], spune Fericitul Augustin. Și Pascal comentează: „Iisus trage să moară până la sfârșitul veacurilor, nu trebuie să dormim în această vreme".

Astfel formulată, opoziția filosofie-creștinism nu este nouă.

O găsim în *Epistolele* Sfântului Apostol Pavel, când vorbește de Hristos, piatră de poticnire.

Și cum o vom găsi mai târziu, în Apus, la Petre Damiani, îndârjit împotriva dialecticii sterile, neajutătoare mântuirii, o găsim în Răsărit în Condacele *Acatistului Bunei-Vestiri* când strigă psaltul către Maica Preacurată, pururea Fecioară:

> Pe ritorii cei fără de glas îi vedem a fi ca peștii necuvântători
> Că nu se pricep a spune, cum și Fecioară ai rămas și ai putut naște:
> Iar noi de asemenea-n taină miunându-ne strigăm ție:
> Bucură-te, ceea ce ai împreunat lucruri ce nu pot sta împreună.
> Bucură-te, că *au înnebunit întrebătorii cei ageri.*
> Bucură-te, că nici unuia n-ai arătat cum a fost.

Voi lua, în meditațiile mele, ca punct de plecare, atitudinea acestui text, pentru că ea constituie un document cât se poate de limpede al atitudinii potrivnice filosofiei spre a lămuri:

a) pe de o parte, dacă și în ce măsură poate fi creștin cel ce filosofează și;

b) pe de altă parte, dacă poate fi socotit filosof acel care gândește creștinește.

Poate fi creștin filosoful?

În privința celei dintâi întrebări trebuie spus, de la început, că există două orientări, aparent deosebite, în gândirea creștină. Cel puțin două orientări *aparent* deosebite: *augustinismul scotist* și *tomismul* pot fi înfățișate ca prototipurile acestor orientări.

Scotismul. Una din aceste poziții e apropiată de a psaltului de care am vorbit.